



آيات الحكماء

((قبسات من تراث الامام الخميني (س)))

مكتبة
مؤمن قريش

www.mohammadsaleh.com

آيات الأحكام

في التراث الإمام الخميني (س)

خمینی، روح‌الله. رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران. ۱۲۷۹ - ۱۳۶۸.
آیات الاحکام فی التراث الامام الخمینی (س) / گردآورنده عباس فیض نسب. - تهران:
مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۳. ۷۹۶ ص.

ISBN: 964 - 335 - 717 - 1

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عربی. کتابنامه: ص. ۷۸۳ - ۷۹۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. قرآن - احکام و قوانین. ۲. تفاسیر شیعه - قرن ۱۴. الف. مؤسسه تنظیم و نشر آثار
امام خمینی (س) - گروه معارف اسلامی. ب. فیض نسب، عباس. گردآورنده. ج. عنوان.

۲۹۷ / ۱۷۴

BP ۹۹ / ۶ / خ ۹۳۹

م ۸۳ - ۳۱۰۰۸

کتابخانه ملی ایران

کد / م ۱۸۹۳



- * اسم کتاب: آیات الاحکام فی التراث الامام الخمینی (س)
- * الاستخراج و التنظيم: عباس فیض نسب
- * الناشر: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی (س) - لجنة المعارف اسلامی
- * سنة الطبع: ۱۳۸۴ ش - ۱۴۲۶ ق
- * الطبعة: الاولى
- * المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج
- * الكمية: ۳۰۰۰ نسخة
- * السعر: ۶۳۰۰ تومان

خیابان انقلاب بین فروردین و فخر رازی، فروشگاه مرکزی تلفن: ۶۴۰۴۸۷۳ - دورنگار: ۶۴۰۰۹۱۵

خیابان انقلاب تقاطع حافظ، فروشگاه شماره ۱ تلفن: ۶۷۰۱۲۹۷

خیابان انقلاب خیابان ۱۲ فروردین خیابان شهدای ژاندارمری، فروشگاه شماره ۲

حرم مطهر حضرت امام خمینی (س) ضلع شمالی، فروشگاه شماره ۳ تلفن: ۵۲۰۳۸۰۱

کلیه نمایندگیهای فروش در استانها

نشانی الکترونیکی: info@imam-khomeini.org

فهرس الاجمالى

المقدمه.....	أ
سورة الحمد و البقرة.....	١
سورة آل عمران.....	١٢١
سورة النساء.....	١٤٣
سورة المائدة.....	٢٥١
سورة الانعام.....	٥٤٥
سورة الاعراف و الانفال.....	٥٧٣
سورة التوبة.....	٦٠١
سورة يونس، هود، يوسف و النحل.....	٦١٥
سورة الاسراء الى الزلزلة.....	٦٣٧
الفهارس العامه.....	٧١١

«أحد الموضوعات الأخرى فى القرآن الكريم، بيان الأحكام الظاهرية للشرعة
و السنن و الآداب الإلهية التى ذكر هذا الكتاب النورانى الأمور الكلية و
المهمة منها.»^١
الامام خمينى (ره)

المقدمة

القرآن الكريم هو المصدر الاول للفقہ والأحكام الإسلامية؛ فهو المرجع الذى تعود
إليه جميع المذاهب الإسلامية لاستنباط الأحكام الشرعية.

للقرآن مكانة سامية فى المدرسة الفقهية لأهل البيت - عليهم السلام - و يعتبر أهم
مصادرها، بل هو أصلها. و قد وصف الأئمة (ع) - بما لديهم من العلم بهذا الكتاب و
باعتبارهم أعلم الناس بما بين دفتيه - آياته بأنها تمثل أساس و ركيزة أحكام الإسلام،
و ليس ما نقل عنهم من الأحاديث و الكلمات الآ شرح و بيان لما فيه من المدلولات.
وانطلاقاً من هذه الرؤية فقد رسم أئمتنا أمام فقهاء مذهبنا منهجاً أمثل لاستنباط
الأحكام من القرآن الكريم، من خلال ذكرهم لشواهد منه فى بيان الأحكام، و ارجاع
فقهاء أصحابهم الى القرآن و اشاراته.

و فى ضوء هذه الأهمية و المكانة كان من الشائع منذ القديم بين فقهاء المسلمين،
التوجه الى القرآن لاستخراج و استنباط الأحكام الشرعية.

و اضافة الى موضوع آيات الأحكام التى وردت فى كتب التفسير لدى الفريقين،
حاول بعض الفقهاء المتخصصين فى علوم القرآن، تدوين كتب مستقلة فى تفسير و

شرح آيات الاحكام فى القرآن. و كان اقدم اثر عند الشيعة هو كتاب «احكام القرآن» لابي النضر محمد بن السائب بن بشر الكلبى (المتوفى عام ١٤٦ هـ)، الذى كان من اصحاب الامامين الهمامين الباقر و الصادق - عليهما السلام. و هذا الكتاب متقدم على كتاب محمد بن ادريس الشافعى (المتوفى عام ٢٠٦ هـ)، الذى اعتبره السيوطى اول كتاب ألف فى آيات الاحكام.

عدّد العلّامة آقا بزرگ الطهرانى فى كتاب «الذريعة» ثلاثين أثراً باللغتين العربية و الفارسية لعلماء الشيعة فى هذا الموضوع، و من أهمّها كتاب «آيات الاحكام» لقطب الدين الراوندى (المتوفى ٥٧٣ هـ)، و «كنز العرفان فى فقه القرآن» تأليف الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٦ هـ)، و «زبدة البيان فى احكام القرآن» تأليف المقدس الاردبيلى (المتوفى ٩٩٣ هـ). و هناك كتب أخرى ألّفت فى هذا الباب فى السنوات الاخيرة، عقيب تصنيف «الذريعة».

تناول اكثر فقهاء الامامية فى ما ألّفوه من كتب الفقه الإستدلالى، موضوع آيات الأحكام، و ندرةً ما كتبوا مؤلّفات مستقلة فى هذا الموضوع، و منهم سماحة الامام الخمينى - قدس سره - الذى طرح فى بحوثه الفقهية آيات قرآنية بما يتناسب مع الموضوع، و شرحها احياناً بشكل مفصّل. و قد اورد فى بحوثه تفسير الآية، واستنباط الحكم منها، و الارجاع الى القرآن عند الترجيح بين الروايات و الاقوال و الاستشهادات و ما الى ذلك.

و بعد ما انجزه قسم المعارف فى معاونية البحوث التابعة لمؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى من اعداد سلسلة موضوعية تحت عنوان «القرآن كتاب الهداية» التى تضم بين دفتيها تاريخ القرآن و علومه من وجهة نظر الامام الخمينى، و كتاب «التفسير و الشواهد القرآنية» الذى يضم جميع موضوعات التفسير و المطابقة و

الاستشهاد بالآيات القرآنية ابتداءً من سورة الحمد الى نهاية سورة الناس، حيث تمّ استخراجها وتنظيمها، وقد نشر كلا الكتابين باللغة الفارسية، سعى هذا القسم، في سياق اداء رسالة هذه المؤسسة، الى ان يجمع في كتاب واحد كل ما ورد في آثار الامام من مواضيع تفسيرية و استنباطات و ملاحظات فقهية و اصولية مما كان قد استفاه من القرآن الكريم، في موضع واحد لكي تكون متاحة للانتفاع منها على نحو افضل. و بما ان هذه الموضوعات جاءت في آثاره باللغة العربية، فقد تمّ استخراجها و تنظيمها و ادرجت كما هي بلا اى تغيير.

وقد حرصنا عند جمع الموضوعات من مصادرها على مراجعة الطبقات الاخيرة المشتملة على تصحيحات و تعليقات مهمة قام بإنجازها مشكوراً فرع المؤسسة بمدينة قم المقدّسة.

في الختام ان نتقدّم بالشكر و التقدير لكل من قدّم لنا العون في مختلف مراحل انجاز هذا العمل، و نخص بالذكر سماحة حجة الاسلام عباس فيض نسب لما قام به من استخراج و تنظيم لهذا الكتاب.

قسم المعارف

في معاونية البحوث التابعة لمؤسسة

تنظيم و نشر آثار الامام الخميني (قدس سره)

سورة الحمد و البقرة

سورة الحمد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(مسألة ٥): البسمة جزء من كل سورة - فيجب قراءتها - عدا سورة البراءة.
(مسألة ٦): سورة الفيل والإيلاف سورة واحدة، وكذلك والضحي وآلم نشرح،
فلا تُجزى واحدة منها، بل لابدّ من الجمع مرتباً مع البسمة الواقعة في البين.
(مسألة ٧): يجب تعيين السورة عند الشروع في البسمة على الأقوى. ولو عيّن
سورة ثم عدل إلى غيرها تجب إعادة البسمة للمعدول إليها. وإذا عيّن سورة عند
البسمة، ثم نسيها ولم يدر ما عيّن أعاد البسمة مع تعيين سورة معيّنة. ولو كان بانياً
من أول الصلاة على أن يقرأ سورة معيّنة، فنسى وقرأ غيرها، أو كانت عادته قراءة
سورة فقرأ غيرها، كفى ولم يجب إعادة السورة....

(مسألة ٩): يجب الإخفات بالقراءة عدا البسمة في الظهر والعصر، ويجب على
الرجال الجهر بها في الصبح وأولى المغرب والعشاء، فمن عكس عامداً بطلت صلاته.
ويُعذر الناسي، بل مطلق غير العائد والجاهل بالحكم من أصله غير المتنبّه للسؤال، بل
لا يعيدون ما وقع منهم من القراءة بعد ارتفاع العذر في الاتناء. أمّا العالم به في الجملة
الذي جهل محلّه أو نساء، والجاهل بأصل الحكم المتنبّه للسؤال عنه، فلاحوط لهما

الاستئناف؛ وإن كان الأقوى الصحة مع حصول نيّة القرية منهما. ولا جهر على النساء، بل يتخيرنّ بينه وبين الإخفات مع عدم الأجنبى، ويجب عليهنّ الإخفات فيما يجب على الرجال، ويُعذرنّ فيما يُعذرون فيه.

(مسألة ١٠): يستحبّ للرجال الجهر بالبسملة فى الظهرين للحمد والسورة، كما أنّه يستحبّ لهم الجهر بالقراءة فى ظهر يوم الجمعة، ولكن لاينبغى ترك الاحتياط بالإخفات.^١



مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ^٢

(مسألة ١٤): الاحوط عدم التخلف عن إحدى القراءات السبع. كما أنّ الأحوط عدم التخلف عمّا فى المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدي المسلمين؛ وإن كان التخلف فى بعض الكلمات - مثل مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ وَكُفُّواْ أَحَدٌ - غير مضرّ، بل لايبعد جواز القراءة بإحدى القراءات.

(مسألة ١٥): يجوز قراءة مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ وَ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ، ولايبعد أن يكون الأوّل أرجح، وكذا يجوز فى الصّراط أن يقرأ بالصاد والسين، والأرجح بالصاد. وفى كُفُّواْ أَحَدٌ وجوه أربعة: بضمّ الفاء وسكونه مع الهمزة أو الواو، ولايبعد أن يكون الأرجح بضمّ الفاء مع الواو.^٣



١. تحرير الوسيلة: ١: ١٥٧ - ١٥٨.

٢. الحمد / ٣.

٣. تحرير الوسيلة: ١: ١٦٠.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ^١

ينبغي للمصلّي إحضار قلبه فى تمام الصلاة أقوالها وأفعالها، فإنّه لا يُحسب للعبد من صلاته إلّا ما أقبل عليه، ومعناه الالتفات التام إليها وإلى ما يقول فيها، والتوجّه الكامل نحو حضرة المعبود - جلّ جلاله - واستشعار عظّمته وجلال هيئته، وتفريغ قلبه عمّا عداه، فيرى نفسه متمثلاً بين يدى ملك الملوك عظيم العظماء، مخاطباً له مناجياً إيّاه، فإذا استشعر ذلك وقع فى قلبه هيبة يهابه، ثمّ يرى نفسه مقصّراً فى أداء حقّه فيخافه، ثمّ يلاحظ سعة رحمته فيرجو ثوابه، فيحصل له حالة بين الخوف والرجاء، وهذه صفة الكاملين، ولها درجات شتى ومراتب لا تُحصى على حسب درجات المتعبّدين، وينبغى له الخضوع والخشوع، والسكينة والوقار، والزىّ الحسن والطيب والسواك قبل الدخول فيها والتمشيط، وينبغى أن يصلّى صلاة مودّع، فيجدّد التوبة والإنابة والإستغفار، وأن يقوم بين يدى ربّه قيام العبد الذليل بين يدى مولاه، وأن يكون صادقاً فى مقالة: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛ لا يقول هذا القول وهو عابد لهواه، ومستعين بغير مولاه. وينبغى له - أيضاً - أن يبذل جهده فى التحذّر عن موانع القبول؛ من العُجب والحسد والكبر والغيبة وحبس الزكاة وسائر الحقوق الواجبة؛ ممّا هو من موانع القبول.^٢

١. الحمد / ٤.

٢. تحرير الوسيلة؛ ١: ١٢٨ - ١٢٩.

سورة البقرة

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا^١

أنّ العناوين المأخوذة فى موضوع الخطابات والأحكام؛ سواء كانت من قبيل العمومات، كقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، والطبائع والمطلقات، كقوله: من آمن^٢ ونحوه، لا يعقل أن تكون حاكية عن الطوارئ العارضة على المكلفين؛ من العلم والنسيان والقدرة والعجز وغيرها؛ ضرورة أن اللفظ الموضوع لمعنى، لا يعقل أن يحكى عن غيره فى مقام الدلالة إلّا مع صارف وقرينة، فقوله - مثلاً - : «المؤمن يفى بنذره» لا يحكى إلّا عن الطبيعة، دون لواحقها الخارجيّة أو العقليّة، وكذا الحال فى قوله: «يَا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ»، فإنّ دلالتّه على الأفراد، ليست إلّا بمعنى الدلالة على المصاديق الذاتيّة لطبيعة المؤمن؛ أى الأفراد بما هم مؤمنون، لا على الاوصاف والطوارئ الأخرى؛ إذ لا تحكى الطبيعة إلّا عمّن هو مصداق ذاتى لعنوانها، ولا تكون آلات التكثير كالجمع المحلّى ولفظ «كلّ»، إلّا دالّة على تكثير نفس العنوان، ولا يعقل دلالتها على الخصوصيّات الفرديّة، فعموم الخطاب ليس فى المثال إلّا للمؤمنين.

فإذا ورد مثله فى الكتاب العزيز، يشمل كلّ مؤمن فى كلّ عصر، حال وجودهم، ولكن ليس حجة عليهم إلّا بعد علمهم بالحكم، فقبل تبليغ الرسول - صلى الله عليه و آله و سلم - لم يكن حجة على أحد إلّا على نفسه الكريمة، وبعد التبليغ يصير حجة على السامعين دون الغائبين، وعندما يصل إليهم يصير حجة عليهم، وبعد وجود المكلفين فى الاعصار المتأخّرة لم يكن حجة عليهم إلّا بعد علمهم به.

١. هذه جزء من عدة آيات منها: البقرة / ٢٧٨؛ آل عمران / ١٠٢؛ النساء / ٢٨.

٢. هذه جزء من عدة آيات منها: النساء / ٥٥؛ المائدة / ٦٩؛ الكهف / ٨٨.

فالجاهل والعالم والناسى والمتذكر والعاجز والقادر كلهم، سواء فى ثبوت الحكم عليهم، شمول العنوان لهم، واشتراك الأحكام بينهم؛ وإن اختلفوا فى تمامية الحجة عليهم، فذووا الاعذار مشتركون مع غيرهم فى الحكم وشمول العنوان لهم؛ وإن اختلفوا عن غيرهم فى ثبوت الحجة عليهم.^١



وأما الأوامر المتوجهة إلى العناوين الكلية، مثل: أيها الناس و أيها المؤمنون، فشرط تمشى الإرادة والبعث الحقيقى هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحاً لبعث من كان واجداً - من بين المخاطبين - لشرائط التكليف، من غير لزوم تقييده بالقدرة وسائر الشرائط العقلية، بل التقييد إخلال فى بعض الموارد، فإذا علم المولى بأن إنشاء الأمر على العنوان الكلى صالح لانبعث طائفة من المكلفين كل فى موطنه، يصح منه التكليف والأمر، فشرط التكليف حاصل حين تعلق الأمر.^٢



المقدمة الخامسة: أن الأحكام الكلية القانونية تفرق عن الأحكام الجزئية من جهات، صار الخلط بينهما منشأ لاشتباهاً:
منها: حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالى إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء؛ بتوهم أن الخطاب بالنسبة إليه مستهجن.^٣

١. الخلل فى الصلاة: ٣١ - ٣٢.

٢. مناهج الوصول: ١: ٣٤١.

٣. فرائد الاصول: ٢٥٠ - ٢٥١؛ الكفاية: ٢: ٢١٨؛ فوائد الاصول، ٤: ٥٠ - ٥١.

وقد ذكرنا فى محلّه^١ أنّ الاستهجان ليس فى الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى عامّة المكلفين، فراجع.

ومنها: توهم أنّ الخطاب لا يعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل والساهى؛ ضرورة أنّ الخطاب للإنبعاث، ولا يعقل انبعاث العاجز ومثله.^٢

وهذا - أيضاً - من موارد الخلط بين الحكم الكلّى والجزئى، فإنّ الخطاب الشخصى إلى العاجز ومثله لغو ممتنع صدوره من الملتفت، وهذا بخلاف الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى العناوين الكلّية، كالناس والمؤمنين، فإنّ مثل تلك الخطابات تصحّ من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها، ولا يلزم أن تكون باعثة أو مُمكنة البعث بالنسبة إلى جميعها فى رفع الاستهجان.

ألا ترى أنّ الخطاب الشخصى إلى من كان عاصياً، أو الكلّى إلى عنوان العُصاة، مستهجن غير ممكن الصدور من العاقل الملتفت، ولكنّ الخطاب العمومى غير مستهجن بل واقع؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات والأوامر الإلهية شاملة للعُصاة؛ وأنّ [بناء] المحقّقين على أنّها شاملة للكفار أيضاً، مع أنّ الخطاب الخصوصى إلى الكفار المعلومى الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الإنبعاث، فلو كان حكم الخطاب العامّ كالجزئى فلا بدّ من الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم، وهو كما ترى. وكذا الحال فى الجاهل والغافل والنائم وغيرهم ممّا لا يعقل تخصيصهم بالحكم، ولا يمكن توجّه الخطاب الخصوصى إليهم، وإذا صحّ فى مورد فليصحّ فيما هو مشترك معه فى المناط، فيصحّ الخطاب العمومى لعامّة الناس من غير تقييد بالقادر، فيعمّ جميعهم، وإن كان العاجز والجاهل والناسى والغافل وأمثالهم معذورين فى مخالفته،

١. انوار الهداية؛ ٢: ٢١٣، ٢١٨.

٢. فرائد الاصول: ٣٠٨.

فمخالفة الحكم الفعليّ قد تكون لعذر كما ذكر، وقد لا تكون كذلك.
والسرّ فيما ذكرنا: هو أنّ الخطابات العامّة لا ينحلّ كلّ [منها] إلى خطابات بعدد نفوس المكلفين؛ بحيث يكون لكلّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العموميّ خطاباً واحداً يخاطب به العموم، و به يفترق عن الخطاب الخصوصيّ في كثير من الموارد.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعيّة ليست إرادة إتيان المكلف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ يلزم في الإرادة الإلهيّة عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يُراعى الصّحة بملاحظة الجعل العموميّ القانونيّ ومعلوم أنّه لا تتوقّف صحّته على صّحة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفيّة.^١



أنّه قد وقع الخلط بين الخطابات الكلّيّة المتوجّهة إلى عامّة المكلفين وبين الخطاب الشخصيّ إلى آحادهم، فإنّ الخطاب الشخصيّ إلى خصوص العاجز أو غير المتمكّن عادةً أو عقلاً ممّا لا يصحّ كما أُفيد، ولكنّ الخطاب الكلّيّ إلى المكلفين المختلفين بحسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه.

و بالجملة: استهجان الخطاب الخاصّ غير استهجان الخطاب الكلّيّ، فإنّ الأوّل فيما إذا كان الشخص غير متمكّن، والثاني فيما إذا كان العموم أو الغالب - الذي يكون غيره كالمعدوم - غير متمكّن عادة، أو مصروفة دواعيهم عنه.

لا يقال: إن الخطابات الشرعية منحلة بعدد نفوس المكلفين، ولا يكاد يخفى أن الخطاب المنحل المتوجه إلى غير المتمكن مستهجن.

فإنه يقال: إن أريد من الانحلال كون كل خطاب خطابات بعدد المكلفين؛ حتى يكون كل مكلف مخصوصاً بخطاب خاص به وتكليف مستقل متوجه إليه، فهو ضرورى البطلان؛ فإن قوله: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود^١ خطاب واحد لعموم المؤمنين، فالخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أن الإخبار بـ «أن كل نار حارة» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، ولذا لو قال أحد: «كل نار باردة» لا يكون إلا كذباً واحداً، فقوله: لا تقرّبوا الزنا^٢ خطاب واحد متوجه إلى كل مكلف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلف تمام الموضوع لتوجه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوجداني يكون حجة على كل مكلف، من غير إنشاء تكاليف مستقلة، أو توجه خطابات عديدة.

لست أقول: إن المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلفين فإنه ضرورى الفساد، بل أقول: إن الخطاب واحد، والإنشاء واحد، والمنشأ هو حرمة الزنا على كل مكلف، من غير توجه خطاب خاص أو تكليف مستقل إلى كل أحد، ولا استهجان فى هذا الخطاب العمومى إذا كان المكلف فى بعض الأحوال أو بالنسبة إلى بعض الأمكنة غير متمكن عقلاً أو عادةً.

فالخمر حرام على كل أحد، تمكّن من إتيانه أو لم يتمكّن، وليس جعل الحرمة لغير المتمكّن بالخصوص؛ حتى قيل: يستهجن الخطاب أو التكليف المنجز، فليس للمولى إلا خطاب واحد لعنوان واحد يرى الناس كلهم أنه حجة عليهم، ولا إشكال

١. المائدة / ١.

٢. الإسراء / ٣٢.

فى عدم استهجان هذا الخطاب العمومى.

كما لا إشكال فى أن التكليف الشرعية ليست متقيدة بهذه القيود؛ أى: عدم الجهل، والعجز، والخروج عن محلّ الابتلاء، وأمثالها.

إذا عرفت ذلك: فالعلم الإجمالى المتعلق بالتكليف الفعلى المنجز لابد من الخروج عن عهده، وهو يقتضى الموافقة القطعية والاحتمالية، وترك المخالفة القطعية والاحتمالية، ومجرد كون أحد الاطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء ومصرفة عنه الدواعى لا يوجب عدم تنجيز التكليف المعلوم.

ولو لوحظ التكليف بالنسبة إلى كلّ أحد، والخطاب متوجّهاً إلى كلّ واحد من المكلفين، ويراعى الاستهجان وعدمه فى التكليف الانحلالى، للزم استهجان الخطاب إلى التارك الذى لا يصير التكليف باعثاً له، فلزم أن لا تكون العصاة مكلفين بالفروع، والكفار بالأصول والفروع، ولزم أن يكون التارك للمنهى عنه بمقتضى دواعيه غير متوجّه إليه النهى؛ ضرورة عدم الفرق فى الاستهجان بين النهى عن شرب الخمر الموجود فى أقصى بلاد المغرب، وبين النهى عن كشف العورة فى ملأ من الناس لمن له شرف، والنهى عن أكل الفاذورات والخبائث، فلا فرق بين عدم القدرة العادية على المنهى عنه وبين كون الدواعى مصرفة عنه.

لست أقول: إن التكليف متقيد بالإرادة؛ حتى يقال: إن التقيد بها غير معقول، دون التقيد بالقدرة العقلية أو العادية، ولكن أقول: إن التكليف إنما يتوجّه إلى المكلف لأجل إيجاد الداعى له ولو بمباد آخر من خوف العقاب والطمع فى الثواب، والتارك للشيء بإرادته - سواء تعلّق به النهى أم لا - لا يصير النهى داعياً له وباعثاً لإياه، فيكون مستهجنًا لغوّاً، بل فى جميع تلك الموارد يكون التكليف الجدّى للبعث محالاً؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة فيها، فمن يترك الشرب بإرادته كمن لا يقدر عادةً عليه يستهجن

بل يمتنع الخطاب بالنسبة إليه، وهذا واضح لاسْتِثْناء فيه.

مع أن الالتزام بذلك ممّا لا يمكن، فلا يجوز أن يقال: إنَّ صرف مصروفيّة الدواعى عن إتيان المتعلّق يوجب استهجان التكليف، والسرّ فى ذلك ما حقّقناه من أن استهجان الخطاب العمومىّ غيره فى الخطاب الشخصىّ، ولا ينبغى أن يقاس بينهما، فالخطابات الإلهيّة بنحو العموم ثابتة وتكون فعليّة، كان المكلف جاهلاً أو عاجزاً أو لا، مصروفاً عنه دواعيه أو لا، لكنّ الجاهل العاجز معذور فى تركه.^١



هل الخطابات الشفاهيّة مثل: يَا أَيُّهَا النَّاسُ تعمّ غير الحاضرين، حتّى المعدومين؟
وينبغى التنبيه على أمور:

الأمر الأوّل: أن ظاهر العنوان كظاهر بعض استدلالاتهم هو أن النزاع فى جواز خطاب المعدوم والغائب، ويكون النزاع - على فرض عقليّته - فى إمكانه وعدمه.
وهو وإن لا يبعد عن مثل الحنابلة، لكن النزاع العقليّ المعقول يمكن أن يكون فى أن ألفاظ العموم التى [جاءت] تلوّ أداة النداء و أشباهها؛ ممّا تكون خطاباً هل تعمّ المعدومين والغائبين، كما تعمّهم ولو فى ظرف وجودهم لو لم تكن مقرونة بها، أو لا، حتّى يرجع النزاع العقليّ إلى أنّه هل يستلزم التعميم مخاطبتهما؛ حتّى يمتنع، أو لا؟
فيكون النزاع فى الملازمة وعدمها؟

وهذا يناسب مبحث العامّ، لا ظاهر العنوان؛ لأنّ إمكان مخاطبتهما وعدمه غير مربوط به، بل المناسب له هو شمول ألفاظ العموم لهم وعدمه، بعد كونها تلوّ الخطابات

الشفاهية.

الأمر الثاني: صريح الشيخ الأعظم: خروج مثل قوله: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**،^١ وقوله: **لِلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ**^٢ مما لم يُصدَّرْ بألفاظ النداء وأداة الخطاب عن محطّ النزاع، وأنه لم يُعهد من أحد إنكارُ شموله لهما.^٣ لكن الظاهر أن مناط النزاع العقليّ يعمّه أيضاً؛ بأن يقال: هل يلزم من شمول أمثال تلك العناوين والأحكام لغير الموجودين تعلّق التكليف الفعليّ بهم فى حال العدم، وصدق العناوين عليهم كذلك، أو لا؟ فعلى الأوّل تختصّ بالموجودين، وعلى الثانى تعمّ غيرهم.

وما قيل: من أن أسماء الأجناس تشمل غير الموجودين بلا ريب^٤ إن كان المراد منه شمولها لهم حالَ عدمهم فهو ضرورىّ البطلان، وإن كان المراد منه انطباقها عليهم فى ظرف الوجود فهو حقّ، لكنّه راجع إلى القضية الحقيقية، وهو جواب الإشكال، كما سيأتى.

الأمر الثالث: أن حلّ الإشكال فى بعض الصور لمّا كان مبنياً على بيان القضية الحقيقية لا بأس بالإشارة إليها، وإلى الفرق بينها وبين الخارجية إجمالاً، فنقول: إن هذا التقسيم للقضايا الكلّية، وأمّا الشخصيّة مثل: «زيد قائم» فخارجة عن المقسم. وفى القضايا الكلّية قد يكون الحكم على الأفراد الموجودة للعنوان؛ بحيث يختصّ الحكم بما وجد فقط، من غير أن يشمل ما سيوجد أو ما كان موجوداً، وذلك

١. آل عمران / ٩٧.

٢. النساء / ٧.

٣. مطارح الأنظار: ٢٠٣.

٤. فوائد الاصول: ٢: ٥٤٨.

بأن يتقيد مدخول أداة العموم بحيث لا ينطبق إلا عليها، كقوله: «كلّ عالم موجود فى [هذا] الآن كذا»، و «كلّ ما فى هذا المعسكر كذا»، سواء كان الحكم على أفراد عنوان ذاتي، أو انتزاعي، أو عرضي، فلفظ «كلّ» لاستغراق أفراد مدخوله، والعنوان المتلوّ له - بعد التقيد المذكور - لا ينطبق إلا على الأفراد المحققة.

وأما القضية الحقيقية: [فهي] ما يكون الحكم فيها على أفراد الطبيعة القابلة للصدق على الموجود فى الحال وغيره، مثل: «كلّ نار حارة»، فلفظة «نار» تدلّ على نفس الطبيعة، وهى قابلة للصدق على كلّ فرد، لا بمعنى وضعها للأفراد، ولا بمعنى كون الطبيعة حاكية عنها، بل لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة، وهى قابلة للصدق على الأفراد، ومتّحدة معها فى الخارج، ولفظ «كلّ» دالّ على استغراق أفراد مدخوله من غير أن يدلّ على الوجود أو العدم، ف «كلّ» وأشباهه - من كلّ لغة - لم يوضع للأفراد بقيد الوجود أو فى حاله، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ فرد من الطبيعة إمّا موجود أو معدوم، بلا تأوّل.

وإضافة «كلّ» إلى الطبيعة تدلّ على كون الاستغراق متعلّقاً بما يتلوّه، ولمّا لم يتقيد بما يجعله منحصر الانطباق على الأفراد المحققة، فلا محالة يكون الحكم على كلّ فرد منه فى الماضى والحال والاستقبال؛ كلّ فى موطنه، فالعقل يحكم بامتناع الصدق على المعدوم، فلم تكن الطبيعة طبيعة ولا أفرادها أفراداً حال العدم، فلا محالة يكون الحكم فى ظرف صدق الطبيعة على الأفراد، ف «كلّ نار حارة» إخبار عن مصاديق النار دلالة تصديقية، والمعدوم ليس مصداقاً لشيء، كما أنّ الموجود الذهني ليس فرداً بالحمل الشائع، فينحصر الصدق فى ظرف الوجود الخارجى من غير أن يكون الوجود قيداً، ومن غير أن يفرض للمعدوم وجوداً، أو ينزّل منزلة الوجود، ومن غير أن تكون القضية متضمّنة للشرط.

فإن تلك التكلّفات - مع كونها خلاف الوجدان في إخباراتنا؛ ضرورة أن كلّ من أخبر: بـ «أن النار حارّة» لا يخطر بباله الأفراد المعدومة، فضلاً عن تنزيلها منزلة الوجود، أو الاشتراط بأنّه إذا وجدت كانت كذلك - ناشئة من تخيّل أن للطبيعة أفراداً معدومة، وتكون الطبيعة صادقة عليها حالّ العدم، ولمّا لم يصدق عليها الحكم لابدّ من تنزيلها منزلة الموجود، أو اشتراط الوجود فيها.

وأنت خير بأنّ ذلك كلّ في غاية السقوط؛ لأنّ العدم ليس بشيء، فلا تكون القضايا الحقيقيّة أخباراً عن الأفراد المعدومة، بل أخبار عن أفراد الطبيعة بلا قيد، وهي لا تصدق إلّا على الأفراد الموجودة في ظرف وجودها، فيكون الإخبار كذلك بحكم العقل من غير تقييد و اشتراط.

ثمّ إنّ في القضية الحقيقيّة يكون الحكم على الأفراد المتصورة بالوجه الإجماليّ، وهو عنوان «كلّ فرد»، أو «جميع الأفراد»، فعنوان «كلّ» و «جميع» متعلّق للحكم، ولمّا كان هذا العنوان موضوعاً للكثرات بنحو الإجمال فبإضافته إلى الطبيعة يفيد أفرادها بنحو الإجمال، فالحكم في المحصورة على أفراد الطبيعة بنحو الإجمال، لا على نفس الطبيعة، ولا على الأفراد تفصيلاً، فقولهم: إنّ الحكم على الطبيعة التي هي مرآة للأفراد؛ ليس بشيء.

فأتضح ممّا ذكرنا مواقع النظر في كلام بعض الأعاضم^١ في القضايا الخارجيّة والحقيقيّة، والفرق بينهما، فراجع.

إذا عرفت ما تقدّم فنقول: إنّ الإشكال في المقام إنّ كان من جهة أنّ التكليف الفعليّ لا يمكن أن يتوجّه إلى المعدوم، وهو لازم التعميم. فالجواب عنه: أنّ مثل قوله:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ،^١ وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ،^٢ وَأَنَّ الصَّلَاةَ مَفْرُوضَةٌ عَلَى الْعِبَادِ، وَأَنَّ الْخَمْرَ حَرَامٌ، إِنَّمَا هُوَ بِنَحْوِ الْقَضِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَاجْعَلِ الْقَانُونِ عَلَى مَصَادِيقِ الْعَنَاوِينَ بِنَحْوِ الْإِجْمَالِ فِيمَا إِذَا كَانَتِ الْقَضِيَّةُ مُحْصُورَةً، أَوْ عَلَى نَفْسِ الْعَنَاوِينَ فِي غَيْرِهَا، فَلَا يَكُونُ الْمَعْدُومُ مَصْدَقًا لَهَا حَالِ الْعَدَمِ، فَلَا يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ التَّكْلِيفُ، وَأَمَّا إِذَا صَارَ الْمَصْدَقُ مَوْجُودًا فَيَشْمَلُهُ الْحُكْمُ.

فإِذَا رَأَى الْمَكْلُفُ أَنَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ - تَعَالَى - : حِجُّ الْبَيْتِ عَلَى النَّاسِ إِذَا اسْتَطَاعُوا، مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِمَا يَخْصُصُهُ بِالْمَوْجُودِينَ فِي زَمَنِ الرَّسُولِ، وَيَكُونُ نَفْسُهُ مَصْدَقًا لِلْمُسْتَطِيعِ، يَرَى أَنَّهُ مَأْمُورٌ بِالْحِجِّ مِنْ غَيْرِ تَوْهْمٍ أَنَّ ذَلِكَ الْحُكْمَ عَلَى هَذَا الْعُنْوَانِ مُسْتَلَزِمٌ لِتَوَجُّهِ التَّكْلِيفِ إِلَى الْمَعْدُومِ؛ ضَرُورَةٌ أَنَّهُ لَيْسَ نَاسًا، وَلَا مُسْتَطِيعًا، وَلَا غَيْرَهُمَا.

وَإِنْ كَانَ الْإِشْكَالُ مِنْ جِهَةِ لَزُومِ مَخَاطَبَةِ الْمَعْدُومِ؛ حَيْثُ إِنَّ مَعْنَى الْخُطَابِ تَوْجِيهَ الْكَلَامِ إِلَى الْمَخَاطَبِ، سَوَاءٌ اشْتَمَلَ الْكَلَامُ عَلَى «كَافِ» الْخُطَابِ أَوْ أَدَاةِ النِّدَاءِ، أَوْ كَانَ التَّوْجِيهَ إِلَيْهِ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ مِنْ غَيْرِ مَا يَدُلُّ وَضْعًا عَلَى التَّخَاطُبِ.

فَالْجَوَابُ عَنْهُ: أَنَّ خُطَابَاتِ اللَّهِ النَّازِلَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - بِأَيِّ نَحْوٍ كَانَتْ لَمْ تَكُنْ مُتَوَجِّهَةً إِلَى الْعِبَادِ، سَوَاءٌ كَانُوا حَاضِرِينَ فِي مَجْلِسِ الْوَحْيِ أَوْ فِي مَسْجِدِ النَّبِيِّ، أَمْ لَا؛ ضَرُورَةٌ أَنَّ الْوَحْيَ إِنَّمَا نَزَلَ عَلَى شَخْصِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - وَكَلَامِ اللَّهِ وَخُطَابَاتِهِ لَمْ تَكُنْ مَسْمُوعَةً لِأَحَدٍ مِنَ الْأُمَّةِ، بَلِ الظَّاهِرُ مِنَ الْآيَاتِ وَالرَّوَايَاتِ أَنَّ الْوَحْيَ إِنَّمَا كَانَ بِتَوْسِطِ جَبْرِئِيلَ، فَهُوَ الْحَاكِي لِرَسُولِ اللَّهِ، وَهُوَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - حَاكٍ بِالْوَاسِطَةِ، فَإِذَا كَانَ يَكُونُ حَالُ الْحَاضِرِينَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ

١. النساء / ٣٤.

٢. آل عمران / ٩٧.

ومجلس الوحي حال غيرهم من حيث عدم توجه خطاب لفظي من الله - تعالى - إليهم.

فالخطابات القرآنية كسائر الأحكام إنما هي بطريق الوحي إلى رسول الله بلا واسطة أو معها، وتلك الخطابات المحكية باقية إلى زماننا، ونسبة الأولين والآخرين إليها سواء؛ من غير اختصاص بالحاضرين في مجلس الوحي؛ ضرورة أن اختصاصها بهم وتعميمها بدليل آخر لغو باطل.

مضافاً إلى عدم الدليل عليه بعد كون العنوان عاماً أو مطلقاً، وبعد كون الخطاب الكتابي - إلى كل من يرى الكتابة - متعارفاً، كما ترى في الكتب، مثل قوله: «فاعلموا يا إخواني».

ثم إن ما ذكرنا: من أن المقتن لم يكن طرف المخاطبة في القوانين الإسلامية، بل يكون المقتن غير المبلغ؛ لأن الأول هو الله تعالى، والثاني هو الرسول أولاً، وذو الوسائط ثانياً، بتوسط الكتب وغيرها من وسائل التبليغ؛ سنة جارية في جميع العالم؛ لأن المقتن في القوانين العرفية والسياسية إما شخص، أو هيئة وجماعة، ولم يتعارف أن يكون الواضع مبلغاً، بل وسائل التبليغ هي الكتب والجرائد والالات المستحدثة في هذه الأزمنة، فالقانون الإسلامي كسائر القوانين العرفية، ولم يتخذ الإسلام طرزاً حادثاً، فقوانينه عامة لكل من بلغت إليه بأى نحو كان من غير لزوم محذور.

ومما ذكرنا اتضح: أن التخلّص عن إشكال توجه التكليف إلى المعدوم - في غير الخطابات - يمكن أن يكون بنحو القضية الحقيقية.

وأما عن إشكال توجه الخطاب في قوله: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، و يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا فلا يمكن بذلك؛ لأن في القضية الحقيقية - كما عرفت - يكون الحكم على أفراد عنوان قابل للصدق على كل مصداق، وجد وسيوجد في ظرفه، وأما الخطاب فليس كذلك،

بل لابد لصحته من أن يتوجه إلى حاضر ملتفت، فإن الخطاب نحو توجه تكوينى نحو المخاطب لغرض التفهيم، ومثله لا يمكن أن يتعلق بعنوان أو أفراده ولو لم تكن حاضرة فى مجلس التخاطب، ولهذا لابد لتصحيحه - على الفرض - من التشبث بتنزيل المعدوم منزلة الموجود، أو غير الشاعر منزلة الشاعر الملتفت، كالخطاب للقمر والجبلى، وهذا التنزيل ليس لازم القضية الحقيقية، كما توهم.

كما أن الإنشائيات ليست من القضايا الحقيقية؛ لأن الخطاب العمومى مثل: يا أيها الذين آمنوا لا يمكن أن يكون متوجهاً بنحو الخطاب الحقيقى إلى أفراد العنوان؛ حتى يكون كل فرد مخاطباً بالخطاب اللفظى فى ظرف وجوده؛ لأن أدوات النداء وضعت لإيجاد النداء، لا لمفهومه، والمخاطبة نحو توجه إلى المخاطب، توجهاً جزئياً مشخصاً، فمع الالتزام بأن الخطابات حال الوحي كانت خطاباً إلهياً متوجهاً نحو المخلوق، وكان مثل رسول الله مثل شجرة موسى - عليه السلام - لا محيص عن الالتزام بتنزيل المعدوم وغير الحاضر منزلة الموجود الحاضر، وهو يحتاج إلى الدليل بعد عدم كونه لازم القضية الحقيقية كما تقدم، فالتخلص - حينئذٍ - عن الإشكال هو ما تقدم، فتبصر.

تتمة: فى ثمره النزاع:

نقل المحقق الخراسانى ثمرتين فى النزاع:

الأولى: حجّة ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشاهدين.

فأجاب عنها: بأنها مبنية على اختصاص حجّة الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وهو باطل، مع أن غير المخاطبين - أيضاً - مقصودون به.^١

ورده بعض الأعظم: بأن الثمرة لا تبتنى عليه، فإن الخطابات لو كانت مقصورة

على المشافهين فلا معنى للرجوع إليها وحجيتها في حق الغير، قلنا بمقالة المحقق القمي أو لم نقل^١.

أقول: لو لم نقل بمقالة المحقق القمي^٢ تكون الظواهر قابلة للرجوع إليها لتعيين تكليف المخاطبين، ثم التمسك بدليل الاشتراك لإثباته في حقنا، بخلاف ما لو قلنا بمقالته، فظهور الثمرة موقوف على القول بها.

لكن تلك الثمرة التي في الكفاية غير ما ذكرت في الفصول^٣ والتقارير^٤، وإن فهم صاحب الفصول - أيضاً - ما فهم المحقق الخراساني، فراجع.

الثانية: صحة التمسك بإطلاق الكتاب بناءً على التعميم لإثبات الحكم لنا، وإن لم نكن متحدين في الصنف مع المشافهين، وعدم صحته بناءً على الاختصاص؛ لعدم الإجماع مع الاختلاف الصنفى.

فأجاب عنه: بجواز التمسك بالإطلاق لرفع الشك فيما يمكن أن يتطرق إليه فقدان، وإن لم يصح في غيره^٥.

أقول: الظاهر ظهور الثمرة في بعض الأحيان، كالتمسك بالآية لوجوب صلاة الجمعة علينا إذا احتملنا اشتراط وجوبها أو جوازها بوجود الإمام - عليه السلام - ولو كان الحكم مختصاً بالمخاطبين أو الحاضرين في زمن الخطاب لما ضرر الإطلاق بالمقصود؛ لتحقيق الشرط، وهو حضوره إلى آخر عمر الحاضرين؛ ضرورة عدم بقائهم

١. فوائد الاصول: ٢: ٥٤٩.

٢. قوانين الاصول: ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.

٣. الفصول العروية: ١٨٤ - ١٨٥.

٤. مطارح الأنظار: ٢٠٥ - ٢٠٦.

٥. الكفاية: ١: ٣٥٩.

إلى غيبة وليّ العصر - عجل الله فرجه - فلا يرد عليه ما أورد شيخنا العلامة،^١
فراجع.^٢

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^٣
لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حال الوضع تبعاً للمُحَقِّق الخراساني،^٤ و تحقيق
المقام يتم برسم أمور:
الأمر الأوّل

تقسيم الحكم إلى تكليفي ووضعي

إنّه لا إشكال في تقسيم الحكم إلى التكليفيّ والوضعيّ، والظاهر أنّه ينقسم إليهما
بالاشتراك المعنويّ، فلا بدّ من جامع بينهما، والظاهر أنّ الجامع هو كونهما من
المقرّرات الشرعيّة؛ لأنّ كلّ مقرّر وقانون من مقنّن نافذ في المجتمع يطلق عليه
الحكم، فيقال: حكم الله تعالى بحرمة شرب الخمر، ووجوب صلاة الجمعة، وحكم
بضمان اليد والإتلاف، وحكم بنجاسة الكلب والخنزير، وحكم بأنّ المواقيت خمسة أو
ستّة، وكذا يقال: حكم السلطان بأنّ جزاء السارق كذا، وسعر الاجناس كذا وكذا.
و بالجملة: كلّ مقرّر وقانون عرفيّ أو شرعيّ - ممّن له أهليّة التقرير والتقنين -
حكم، تكليفاً كان أو وضعاً، ولا تخرج المقرّرات الشرعيّة أو العرفيّة عن واحد منهما،

١. دررالفوائد؛ ١: ١٩٣ - ١٩٤.

٢. مناهج الوصول؛ ٢: ٢٨٢ - ٢٩٢.

٣. البقرة / ٣٠.

٤. كفاية الاصول: ٤٥٤ وما بعدها.

ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة و الخلافة و الإمامة و الحكومة و الإمارة و القضاء من الأحكام الوضعية.

قال تعالى: وَكَلَّا جَعَلْنَا نَبِيًّا.^١

و قال تعالى: إني جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.^٢

و قال تعالى: إني جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَدَالُ عَنْهُدَى الظَّالِمِينَ.^٣

فقد نصب رسول الله - صلى الله عليه وآله - أمير المؤمنين - عليه السلام - إماماً و أميراً على الناس يوم الغدير،^٤ و جعل القضاة من ناحية السلطان - كجعل الامير و الحاكم - معروف و معلوم.

وبالجملة: لا إشكال في كون النبوة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهية التي جعلها الله و قررها، فهي من الأحكام الوضعية أو من الوضعيات و إن لم يصدق عليها الأحكام.

فاستباحش بعض أعظم العصر - رحمه الله - من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعية^٥ في غير محله، إلا أن يرجع إلى بحث لغوي وهو عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى، كاستباحشه من كون الماهية المخترعة - كالصلاة والصوم - منها؛ فإنها قبل تعلق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعية، لكنها لم تكن قبله من الماهيات

١. مريم / ٤٩.

٢. البقرة / ٣٠.

٣. البقرة / ١٢٤.

٤. انظر كتاب الغدير للعلامة الاميني - رحمه الله؛ ١: ١١.

٥. فوائد الاصول؛ ٤: ٣٨٥.

٦. نفس المصدر؛ ٤: ٢٨٥ - ٣٨٦.

المُخترعة أيضاً؛ لعدم كونها حينئذٍ من المُقرَّرات الشرعيَّة، وإنَّما تصير مُخترعات شرعيَّة بعد ما قرَّرها الشارع فى شريعته بجعلها متعلِّقة للأوامر، وحينئذٍ تصير كالجزيَّة والشرطيَّة والمانيَّة للمأمور به من الأحكام الوضعيَّة.

ولا فرق بين الجزئيَّة والكلِّيَّة فى كونهما أمرين مُنتزعين عن تعلُّق الأمر بالطبيعة، فيكون نحو تقرُّرهما فى الشريعة بكونهما مُنتزعين من الأوامر المُتعلِّقة بالطبائع المُركَّبة، فمن جعل الجزئيَّة للمأمور به من الأحكام الوضعيَّة مع اعترافه بكونها انتزاعيَّة فليجعل الكلِّيَّة أيضاً كذلك.

وعلى هذا؛ فلا مانع من جعل الماهيات الاختراعيَّة من الأحكام الوضعيَّة؛ أى من المُقرَّرات الشرعيَّة والوضعيَّات الإلهيَّة، ولكن إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثير من الوضعيَّات يحتاج إلى تأويل.

نعم: نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلُّق الأمر بهما وصورتهما من المُقرَّرات الشرعيَّة، لا تعدَّان من الأحكام الوضعيَّة، ولا من الماهيات المُخترعة.

فالتحقيق: أنَّ جميع المُقرَّرات الشرعيَّة تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما. نعم: صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل فى بعضها غير صادق، لكن كلامنا ليس فى صدق الحكم وعدمه، بل فى مطلق الوضعيَّات، صدق عليها أو لا.

الأمر الثانى

بعض موارد الخلط بين التكوين والتشريع

إنَّه كثيراً ما يقع الخلط بين الأمور التكوينيَّة والتشريعيَّة، فيُسرَى الغافل الحكم من التكوين إلى التشريع، فمن ذلك: أنَّه لما قرع بعض الأسماع أنَّ الأمور الانتزاعيَّة

يكون جعلها ورفعها بمناشيء انتزاعها، فلا يمكن جعل الفوقية والتحتية للجسمين إلاّ بجعلهما بوضع خاص، يكون أحدهما أقرب إلى المركز والآخر إلى المحيط، فبعد ذلك تنتزع الفوقية والتحتية منهما قهراً، ولا يمكن جعلهما ورفعهما استقلالاً، فجعل هذا الحكم التكوينيّ مقياساً للأُمور التشريعيّة، فقايس الأُمور التشريعيّة بالأُمور التكوينيّة، فذهب إلى امتناع جعل الجزئية والشرطيّة والمانعيّة للمأمور به ورفعها عنه استقلالاً، وزعم أن جعلها بجعل منشأ انتزاعها كالأُمور التكوينيّة،^١ مع أن القياس مع الفارق.

وتوضيح ذلك: أن الأُمور الاعتباريّة تابعة لكيفيّة اعتبارها وجعلها، فقد يتعلّق الأمر القانونيّ بطبيعة أوّلاً على نحو الإطلاق لاقتضاء في ذلك، ثمّ تحدث مصلحة في أن يجعل لها شرط، أو يُجعل لها قاطع ومانع بلا رفع الأمر القانونيّ الأوّل، فلو قال المولى: أقيموا الصلاة ثمّ قال: إذا قُمتُم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق أو قال: «يشترط في الصلاة الوضوء أو القبلة» أو قال: «لا تصلّ في وير ما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصلّ في الثوب النجس» ينتزع منها الشرطيّة والمانعيّة، فهل ترى أنّه يلزم أن يرفع الأمر الأوّل وينسخه، ثمّ يأمر بالصلاة مع التقيّد بالشرط أو عدم المانع؟! وأيّ مانع من جعل الوجوب للطبيعة المطلقة بحسب الجعل الأوّل، ثمّ يجعلها مشروطة بشيء بجعل مُستقلّ، أو يجعل شيئاً مانعاً لها بنحو الاستقلال لاقتضاء حادث، كما غيّر الله قبلة المسلمين إلى المسجد الحرام؟! فهل كان قوله: قد نرى تقلّب وجهك في السماء إلى قوله: فولّ وجهك شطر المسجد الحرام^٢ من قبيل نسخ حكم الصلاة

١. كفاية الأصول: ٤٥٦ - ٤٥٧.

٢. المائدة / ٦.

٣. البقرة / ١٤٤.

رأساً وإبداء حكم آخر، أو كان الجعل مُتعلّقاً بالقبلة فقط؟! ومجرد كون المُتزعّات التكوينية تابعة لمناشىء انتزاعها لا يوجب أن تكون الشرائط والموانع التشريعية كذلك، وكذا الكلام فى إسقاط شرط أو مانع.

وبالجملة: تلك الأمور الاعتبارية والجعلية كما يمكن جعلها بتبع منشأ انتزاعها، يُمكن جعلها مُستقلاً بلا إشكال وريب، كما يُمكن إسقاطها كذلك.

نعم: إنَّ الإرادة الواقعية إذا تعلّقت بطبيعة لا يُمكن أن تتقلب عمّا هى عليه من زيادة جزء أو شرط أو مانع، أو إسقاطها مع بقائها على ما هى عليه؛ لأنَّ تشخصها بتشخص المُراد، فلا يمكن بقاء الإرادة مع تغيّر المُراد، بخلاف الأمور القانونية فإنَّها تابعة لكيفية تعلّق الجعل بها هذا حال الشروط والموانع.

وكذا حال إسقاط الجزئية، فلو قال المولى: «أسقطت جزئية الحمد للصلاة» تصير ساقطة مع بقاء الأمر القانوني.

وأما حال جعل الجزئية فتوضيحه: أنَّ الأوامر المُتعلّقة بالطبائع المُركّبة إنّما تتعلّق بها فى حال لحاظ الوحدة، ولا يكون الأمر بها مُتعلّقاً بالاجزاء، بحيث ينحلّ الأمر إلى الأوامر، ولا الأمر الذى هو بسيط مبسوطاً على الاجزاء، بل لا يكون فى البين إلّا أمر واحد مُتعلّق بنفس الطبيعة فى حال الوحدة، وهذا لا ينافى كون الطبيعة هى نفس الاجزاء فى لحاظ التفصيل، فإذا أمر المولى بالصلاة لا يلاحظ إلّا نفس طبيعتها، وتكون الاجزاء مغفولاً عنها.

فحينئذ نقول: إنَّ الأمر بالطبيعة يدعو إلى نفس الطبيعة بالذات، وإلى الاجزاء بعين دعوته إلى الطبيعة، فإذا جعل المولى جزءاً للطبيعة فقال: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب^١

١. عوالى الآلى: ١: ١٩٦؛ مستدرک الوسائل: ١: ٧٧٤، باب ١ من ابواب القراءة فى الصلاة؛ تفسير أبى الفتوح الرازى:

أو «إقرأ فى الصلاة» أو «جعلت الفاتحة جزءاً لها» يدعو الأمر المتعلق بالطبيعة إليها بنفس دعوته إلى الطبيعة، كما إذا أسقط جزءاً منها تكون دعوة الأمر إلى الطبيعة دعوة إلى بقية الأجزاء.

وبالجملة: لا أرى وجهاً لامتناع تعلق الجعل الاستقلالىّ - على ما ذكر - إلاّ توهم كون التشريع كالتكوين، وإلاّ فلو لم يرد من المولى إلاّ الأمر بطبيعة، ثم صدر منه أمر آخر يدلّ على اشتراطها بشيء، أو جعل شيء جزءاً منها، فهل يجوز للعبد ترك الشرط أو الجزء قائلاً: بأنّه لا بدّ من صدور أمر آخر متعلق بالطبيعة المتقيّدة أو المركّبة من هذا الجزء، ولم يصدر منه على القطع إلاّ الأمر بالطبيعة والدليل الدالّ على الاشتراط أو الجزئية، وذلك لا يكفى فى الدعوة والبعث، وهل هذا إلاّ كلام شعريّ مُخالف للحجّة القطعيّة؟!

توهم عدم قبول السببيّة للجعل ودفعه

ومن موارد الخلط بين التكوين والتشريع ما يقال: إنّ السببيّة ممّا لا تقبل الجعل لا تكويناً ولا تشريعاً، لا أصالة ولا تبعاً، بل الذى يقبله هو ذات السبب ووجوده العينى، وأمّا السببيّة فهى من لوازم ذاته كزوجيّة الأربعة؛ فإنّ السببيّة عبارة عن الرشح والإفاضة القائمة بذات السبب التى تقتضى وجود المُسبّب، وهذا الرشح والإفاضة من لوازم الذات، لا يمكن أن تنالها يد الجعل التكوينيّ، فضلاً عن التشريعيّ، بل هى كسائر لوازم الماهيّة تكوينها إنّما يكون بتكوين الماهيّة، فعليّة العلّة وسببيّة السبب كوجوب الواجب وإمكان المُمكن إنّما تكون من خارج المحمول، تُنتزع عن مقام الذات، ليس لها ما بحذاء، لا فى وعاء العين، ولا فى وعاء الاعتبار، فالعليّة لا تقبل الإيجاد التكوينيّ فضلاً عن الإنشاء التشريعيّ، هذا ما ذكره بعض أعظم العصر - رحمه الله - فى وجه عدم إمكان جعل السببية.

وفيه: مضافاً إلى خلطه بين لوازم الماهية ولوازم الوجود، وخلطه بين المحمول بالضميمة وخارج المحمول، وخلطه بين السببية؛ أى الخصوصية التى يصير المبدأ بها مبدأً فعلياً للمُسبَّب، وبين الرشح والإفاضة أى المُسبَّب بما أنه مُسبَّب أنه خلط بين الأسباب التكوينية والأسباب التشريعية، وقاس التشريع بالتكوين بلا وجه؛ فإنَّ نحو السببية التكوينية سواء كانت بمعنى مبدئية الإفاضة، أو نفس الرشح والإفاضة لا يكون فى التشريعات مُطلقاً، فلا يكون العقد مُترشحاً منه الملكيّة أو الزوجية، والتحرير مُترشحاً منه الحرّية، كما لا تكون فى العقود والإيقاعات خصوصيات بها تصير منشأً لحقائق المُسبَّبات:

أما عدم المنشئية لامر حقيقى تكوينى فواضح.

وأما عدم صيرورتها منشأً حقيقياً للاعتبار؛ فلأنَّ الاعتبار القائمة بنفس المنشئ أو العقلاء أو الشارع، لها مناشئ تكوينية، لا تكون العقود والإيقاعات أسباباً لتكوّنها فيها، فالسببية للأمور التشريعية والاعتبارات العقلانية إنما هى بمعنى آخر غير السببية التكوينية، بل هى عبارة عن جعل شئ موضوعاً للاعتبار.

فالمُقنّن المشرّع إذا جعل قول الزوج: «هى طالق» - مع الشرائط المُقرّرة فى قانونه - سبباً لرفع عُقْلة الزوجية يرجع جعله وتشريعه إلى صيرورة هذا الكلام مع الشرائط موضوعاً لاعتبار فسخ العقد ورفع عُقْلة الزوجية، ولأجل نفوذه فى الأمة يصير نافذاً، فقبل جعل قول الزوج سبباً لحلّ العقد لا يكون قوله: «أنت طالق» سبباً له وموضوعاً لإنفاذ الشارع المُقنّن، وبعد جعل السببية له يصير سبباً وموضوعاً لاعتباره القانونى المُتبع فى أُمته وقومه، من غير تحقّق رشح وإفاضة وخصوصية، فالسببية من المجموعات التشريعية

نعم: للشارع والمُقنّن أن يجعل المسبّبات عقيب الاسباب، وأن يجعل نفس سببية

الاسباب للمُسببات، والثاني أقرب إلى الاعتبار في المجموعات القانونية فتدبر.

الأمر الثالث

إنَّ الملكية ليست من المقولات حقيقة

إنَّ تلك الأمور التشريعية في القانون الشرعيّ أو القوانين العرفيّة لا يكون لها نحو تحقّق إلّا في عالم الاعتبار، وليس لما يعتبر من الملكية والزوجيّة والحريّة والرقية وأمنائها إلّا وجود اعتباريّ، فلا يندرج واحد منها تحت مقولة من المقولات اندراجاً حقيقياً، فلا تكون الملكية من مقولة الجدة، ولا من مقولة الإضافة.

نعم: نفس مفهوم الملكية مفهوم إضافيّ، لكن لا يوجب ذلك اندراج الملكية الاعتباريّة تحت مقولة الإضافة، كما هو المعلوم عند أهله،^١ فقول بعضهم: إنَّ مقولة الجدة لها مراتب: أحدها الملكية الاعتباريّة، حتّى عدّ مالكيّة الله تعالى أيضاً من مراتبها^٢ لا ينبغي أن يصنى إليه.

نعم: الملكية تشبّه بمقولة الإضافة من وجه، وبمقولة الجدة من وجه آخر،^٣ لكنّ البحث في شباهتها بهما وعن وجهها ممّا لا يرجع إلى محصل.

أقسام الوضعيات

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنَّ الأحكام الوضعيّة عبارة عن كافّة المقرّرات الشرعيّة ما عدا الأحكام التكليفيّة، حتّى أنَّ الإباحة الواقعيّة لو كان لها جعل تكون من الوضعيات والأحكام الوضعيّة، بعد اشتراكها كلّها في إمكان جعلها استقلالاً، وليس

١ . منظومة السبزواري؛ قسم الحكمة: ١٤٥؛ الأسفار؛ ٤: ٦.

٢ . فوائد الاصول؛ ٤: ٢٨٣ - ٣٨٤.

٣ . انظر نهاية الدراية؛ ٣: ٦١ - ٦٢.

حكم وضعى إلا ويمكن أن يتطرق إليه الجعل الاستقلالى.

[فمنها ما يكون مجعولاً بالتبع، وهو] على أنحاء:

منها: ما يكون مجعولاً بتبع التكليف؛ بمعنى انتزاعه منه، كالجزيئية للمكلف به غالباً، والشرطية والمانعية له.

ومنها: ما يكون مجعولاً بتبع اشتراط التكليف به؛ أى ينتزع من اشتراطه به، كقوله تعالى: **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ^١ فَإِنَّ الاسطاعة لم تكن قبل هذا الجعل شرطاً للتكليف، وبعد تقييد التكليف بها انتزع منه الشرطية، ويمكن أن يكون دُلوك الشمس من هذا القبيل، كما يُمكن أن يكون من قيود المكلف به كما هو الأظهر؛ فَإِنَّ الصلاة كما أَنَّها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من دُلوك الشمس إلى غَسَقَ الليل.

ومنها: ما يكون مجعولاً أصالة وهو على أنحاء:

منها: ما يكون مُتعلّق الجعل ابتداءً من غير تخلّل واسطة تكوينية أو تشريعية، كالخلافة والنبوة والإمامة والقضاة، والسببية والشرطية والمانعية والقاطعية أحياناً، و من ذلك جعل المواقيت والموقفين، وجعل الصفا والمروة والمسعى من شعائر الله، وأمثال ذلك، وإن أمكن أن يقال بانتزاع بعضها من الحكم التكليفى.

ومنها: ما يكون مجعولاً عقيب شىء اعتبارى أو تكوينى، كضمان اليد والإتلاف، وكحقّ السبق والتحقير، وكحقّ الرهان فى باب السبق والرماية، وكالملكية عقيب الإحياء والحيازة، ومن قبيله جميع الحدود الشرعية، وأحكام القصاص والديات.

ومنها: ما يكون مجعولاً عقيب أمر تشريعى قانونى، كالعهد عقيب عقد الضمان، ومن ذلك مفاد العقود والإيقاعات، فَإِنَّ كل ذلك من التشريعات والجعليات الشرعية

والعرفية التي أنفذها الشارع، والمراد من الأحكام التشريعية [ما هو] أعم من العرفيات التي أنفذها الشارع، أو لم يردع عنها.

ثم اعلم: أن في العقود والايقاعات وسائر الوضعيات ذوات الأسباب يمكن أن يلتزم بجعل السببية، فيقال: بأن الشارع جعل الحيازة سبباً للملكية، واليد سبباً للضمان، وعقد البيع والنكاح سببين لمُسببهما، ويمكن أن يلتزم بجعل المُسبب عقيب السبب، والاول هو الاقرب بالاعتبار والأسلم من الإشكال، لكن في كل مورد لا بد من ملاحظة مقتضى دليله.

فقد اتضح ممّا ذكرنا: النظر في كثير ممّا أفاده المحقق الخراساني^١ وغيره^٢ في المقام، منه ما أفاده - رحمه الله - في النحو الاول من الوضع، فإنه مع تسليم عدم تطرّق الجعل التشريعيّ مُطلقاً إلى شيء لا وجه لعدّه من الأحكام الوضعيّة^٣ فإنّ الأحكام الوضعيّة هي الأحكام الجعليّة والمقرّرات الشرعيّة، فلا معنى لعدّها ما لا يتطرّق إليه الجعل منها.

مع أنّك قد عرفت النظر في عدّ السببية للتكليف ممّا لا يتطرّق إليه الجعل؛ فإنّ السببية كالمانيّة والشرطيّة والرافعيّة لأصل التكليف أيضاً من الوضعيات المتطرّق إليها الجعل، فإنّ نفس دلوك الشمس إلى غسق الليل أو سببيّته للجعل وإن لم يكن مجعولاً، لكن سببيّته للوجوب يُمكن أن تكون مجعولة ومقرّرة شرعاً، كما أنّ الاضطرار وإن لم يكن مجعولاً، لكن يمكن جعل السببية لرفع التكليف له، كما يمكن

١. كفاية الاصول: ٤٥٤ و ما بعدها.

٢. فوائد الاصول: ٣، ١٧، ١٠٥ و ٤: ٣٩٢.

٣. كفاية الاصول: ٤٥٥.

رفع التكليف عقيبهِ، كما هو ظاهر قوله: رفع... وما اضطرّوا إليه^١ الرفع لحرمة الخمر فى صورة الاضطرار العرفى.

هذا، كما أنّ عدّة بعضهم الكاشفيّة والطريقيّة والحُجّيّة وأمثال ذلك من الوضعيات فى غير محلّه؛ فإنّ الحُجّيّة سواء كانت بمعنى منجزية التكليف، أو بمعنى قاطعيّة العذر ليست من المجعولات، كما أنّ الطريقيّة والكاشفيّة للكاشف والطريق ليستا بمجعولتين، كما مرّ ذكره فى محلّه.^٢



وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ^٣

فى الإخلال ببعض ما يرتبط بالسجود والركوع العرفيين لو أتى بالسجود والركوع العرفى، وأخلّ ببعض ما يرتبط بها، كما لو سجد على غير ما يصحّ السجود عليه، أو ترك وضع بعض السبعة غير الجهة على الأرض، أو ترك الانحناء المعتبر شرعاً وأتى بالمقدار العرفى، أو ترك الطمأنينة.

فهل صلاته صحيحة لو أخلّ بما ذكر من غير عمد وعلم، أو باطلّة مطلقاً، أو يفصل بين المذكورات؟

احتمالات كفيّة اعتبار شروط الركوع والسجود

وتفصيل الكلام فى ذلك: أنّ تلك الأمور: يحتمل أن تكون معتبرة فى الصلاة، ويكون الركوع والسجود محللاً لها؛ بمعنى أنّها من شروط الصلاة كالستر والقبلة،

١ . انظر التوحيد: ٣٥٣؛ الخصال: ٤١٧؛ الوسائل: ١١: ٢٩٥، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

٢ . الاستصحاب: ٦٥ - ٧٥.

٣ . البقرة / ٤٣.

ويكون الركوع والسجود مورد الاعتبار لتلك الأمور، لا مشروطاً بها.
و يحتمل أن تكون شروطاً لهما كشرطيّة الطهارة فى الصلاة، ولازمه أنّه لو أتى
بهما فاقداً لهما كان آتياً بهما، ولكن فقدان الشرط أوجب البطلان على القاعدة.
ويحتمل أن تكون مقومات لهما؛ بمعنى التقييد بها بنحو وحدة المطلوب؛ بحيث
لو أتى بهما فاقداً لهما لم يأت بهما إلا صورة، فالتارك لهما تارك لنفس الموضوع
المتقيّد، لا آت به وتارك لشرطه، كما على الاحتمال الثانى.

... ولكن التحقيق: صحّتها على الفرض الثانى أيضاً بدليل ذيل الحديث الذى هو
بمنزلة التعليل، فإنّ قوله - عليه السلام - : «القراءة سنّة والتشهد سنّة، ولانتقض
السنّة الفريضة»، دالّ على أنّ السنّة - أى ما فرضه النبىّ - صلى الله عليه وآله
وسلم - وثبت وجوبه بالسنّة لا بالكتاب - لانتقض الفريضة، ومن الواضح أنّ غير
أصل الركوع والسجود من الشروط وغيرها، لم يثبت وجوبها وشرطيّتها بالكتاب،
وإنما ثبتت بالسنّة، فلو انتقضت الصلاة بتركها كان من نقض السنّة للفريضة، وهو
يخالف الحديث، بل الظاهر من المستثنى أنّ ما خرج هو ذات الركوع والسجود؛ لا بما
هما مشروطان بالشروط.

و بعبارة أخرى: لا يُعقل أن يحكى عنوان الركوع والسجود عن غيرهما من
اللواحق والقيود، فالدلالة على الزائد من ماهيّتهما تحتاج إلى القرينة والدالّ الآخر،
والحمل على الركوع المتقيّد أو المعهود خلاف الظاهر، فالإتيان بذات الركوع والسجود
للذين فرضهما الله تعالى، موجب للصحة وإن تركت السنّة.

إن قلت: إنّ القرينة على إرادة الركوع والسجود المعبرين فى الصلاة موجودة،
وهى وقوعهما فى خلال قوله: «لا تُعاد الصلاة»، فإنّ الظاهر منه أنّها لا تُعاد
بالإخلال بشىء ممّا اعتبر فيها، إلا بالركوع والسجود وباقى الخمسة المعبرة فيها.

قلت: هذا مسلم، لكن الركوع والسجود بنفسهما معتبران فيها، والشرائط المعتبرة فيهما اعتبارات زائدة، فما قامت عليه القرينة هو أن كلاً من الركوع والسجود المعتبرين فى الصلاة مستثنى، وأما الشرائط التى لها اعتبارات مستقلة فلا.

وأما الاحتمال الثالث: فمع كونه خلاف ظواهر الأدلة، ومحتاجاً إلى دليل خاص يشته، ينفىه إطلاق دليل «لاتعاد»، وهو كاشف عن عدم التقييد الكذائى، بل الركوع الذى فرضه الله بقوله: «وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ»^١ والسجود المفروض بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا»^٢ وغيرهما، هما نفس طبيعتهما لا غير.

فالشروط والتقييدات الواردة فى السنة لابد وأن تكون من قبيل الاحتمال الثانى، فإن الاحتمال الأول أيضاً ضعيف؛ حيث إنّ الراجع إلى الروايات الدالة على الشروط، يرى أن كلّها ظاهرة فى اعتبارها فى الركوع والسجود.

... فإن قلت: إن ما دلّ على أن السجود على سبعة أعظم:

كصحيحة حماد بن عيسى، عن أبى عبد الله - عليه السلام - فيها «وسجد على ثمانية أعظم؛ على الكفين، والركبتين، وأنامل إبهامى الرجلين، والجهة، والأنف، وقال: سبعة منها فرض يسجد عليها، وهى التى ذكرها الله عز وجل فى كتابه، فقال: وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا»^٣ وهى الجهة والكفان والركبتان والإبهامان، ووضع الأنف على الأرض سنة إلى آخرها.^٤

و عن العياشى فى تفسيره: «أن المعتصم سأل أبا جعفر الثانى - عليه السلام - و

١ . البقرة / ٤٣.

٢ . الحج / ٧٧.

٣ . الجن / ١٨.

٤ . وسائل الشيعة؛ كتاب الصلاة، باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١، ٢.

فيها في الحجة على وجوب قطع يد السارق من مفصل أصول الاصابع - قال:
قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم: «السجود على سبعة أعضاء:
الوجه، واليدين، والرُكبتين، والرجلين، فإذا قطعت يده من الكر سوع أو المرفق لم يبق
له يد يسجد عليها، وقال الله - تبارك وتعالى - : وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ يُعْنَى بِهِ هَذِهِ
الأعضاء السبعة التي يسجد عليها، فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا، وما كان لله لم يُقطع...»
إلى آخره.^١

دالّ على التفصيل بين الإخلال بها وبين الإخلال بغيرها، فإنّ قوله: «السجود
على سبعة أعضاء»، أو «أعظم» - كما في الأخرى يدلّ على أنّ السجدة عبارة عن
السجود عليها، فينقح موضوع حديث «لاتعاد» تحكيماً عليه.

وإنّ قوله: «سبعة منها فرض يسجد عليها، وهي التي ذكرها الله عزّ وجلّ في
كتابه، فقال: أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» دالّ على أنّ السجود عليها من
فرض الله، فتخرج عن ذيل «لاتعاد»، فتتقضى الفريضة الفريضة.

قلت: دعوى دلالتها على أنّ السجدة - بحسب الماهية ولو عند الشارع - عبارة
عن ذلك، ممنوعة، فإنّها لاتدلّ إلّا على أنّ الواجب السجود عليها؛ أي وضعها على
الأرض، ولهذا قال: «سبعة منها فرض يسجد عليها...» إلى آخره، ومن المعلوم أنّ
إطلاق السجود توسّع في غير الجهة، فما في بعض الروايات من أنّ للكفين - مثلاً
سجدة مجاز، وغير دالّ على المدعى.

وكذا دعوى دلالة الآية الكريمة على كون الفرض السجدة عليها، ممنوعة
أيضاً؛ إذ نفس الآية لا دلالة فيها على تلك الأعضاء، فضلاً عن كون السجود عليها
فرضاً في الصلاة.

١ . جامع احاديث الشيعة في الاحكام السريعة: كتاب الصلاة، باب ٢ من ابواب السجود، الحديث ٦.

وأما الروايات فلا تدلّ على أنّ الله تعالى فرض السجود على تلك الاعضاء، بل ما يظهر منها هو أنّ السجود على تلك الأعضاء فرض، وتلك الاعضاء هى التى أرادها الله تعالى بقوله: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ، لَا أَنَّهُ تَعَالَى فَرَضَ السَّجُودَ عَلَيْهَا بِقَوْلِهِ ذَلِكَ، وَهُوَ وَاضِحٌ، فَلَا يَصِحُّ التَّفْصِيلُ بَعْدَ عَدَمِ دَخَالَةِ غَيْرِ وَضْعِ الْجَبْهَةِ فِي مَا هِيَ السَّجْدَةُ.

إن قلت: التحديد والانحناء الخاصّ المعتبر فى الركوع والسجود، يحتمل أن يكون راجعاً إلى تعيين المفهوم، وتخطئة العرف فى التطبيق على ما هو خارج عن الحدّ الشرعى، فلا بدّ من التفصيل بين الإخلال به وبين الإخلال بغيره ممّا يعتبر فيهما.

قلت: إن كان المراد أنّ الشارع عيّن المفهوم العرفى وخطأ العرف، فهو - كما ترى - لا يخلو من تناقض، فإنّه بعد التصديق بأنّ المفهوم عند العرف ذلك لا معنى للخطئة، ولو رجعت الخطئة إلى التطبيق - لا إلى تعيين المفهوم - فهو أيضاً غير سديد؛ لأنّ المرجع فى تعيين المفاهيم والتطبيق وتعيين المصاديق هو العرف، وإن كان المراد أنّ للشارع اصطلاحاً خاصاً فيهما يخالف العرف، ورجعت الخطئة إلى أنّ الركوع والسجود الشرعيّين ليسا بالمعنى الذى فهمه العرف، فهو أمر معقول، لكن لا بدّ من قيام الدليل عليه، والروايات الدالّة على التحديد فيهما لا تدلّ على ذلك: كقوله فى صحيحة زرارة: «بلغ بأطراف أصابعك عين الركبة»،^١ وفى الأخرى: «فإن وصلت أطراف أصابعك فى ركوعك إلى ركبتيك أجزاءك».^٢

وقوله فى السجود فى رواية ابن سنان: «إذا كان موضع جبهتك مرتفعاً عن

١ . الوسائل الشيعية: ٦: ٢٥٩، كتاب الصلاة، باب ١ من ابواب الركوع، الحديث ١.

٢ . الوسائل الشيعية: ٥: ٤٦١، كتاب الصلاة، باب ١ من ابواب الركوع، الحديث ٣.

موضع بدنك قدر لبنة فلابأس»^١.

فإن أمنالها لاتدلّ على تعيين المفهوم وتخطئة العرف، بل غاية ما تدلّ عليه هو كون الانحناء إلى هذا الحدّ شرطاً، وأنه كسائر الشرائط المعتبرة فيهما.^٢



وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^٣

إنّ الاعتمى قد استدللّ بوجوه... و منها: استدلال الإمام - عليه السلام - بقوله تعالى: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ على عدم لياقة من عبد صنماً لمنصب الإمامة؛^٤ ردّاً على من تصدّى لها مع كونه عابداً للضمّ مدّة، والتمسك يصحّ مع الوضع للاعمّ؛ فإنهم غير عابدين للضمّ حين التصدّى.^٥

والجواب: أنّ الظلم يشمل المبادئ المتصرّمة وغيرها، ومنصب الإمامة أمر مستمرّ باقٍ، فلا بدّ معه من كون الموضوع هو الاشخاص ولو تلبّسوا بمثل المبادئ المتصرّمة، فمنّ ظهر منه قتل أو سرقة فتأب فوراً تشمله الآية، فإنّه ظالم في ذلك الحين، فهو غير لائق لمنصبها الذي [هو] أمر مستمرّ، فلا بدّ أن يراد منها: أنّ المتلبّس بالظلم ولو آنأ لا يناله العهد مطلقاً. تأمل.

١ . الوسائل الشيعية؛ ٦: ٣٥٨، كتاب الصلاة، باب ١١ من ابواب الركوع، الحديث ١.

٢ . الخلل في الصلاة: ٣٠٣ - ٣١٢.

٣ . البقرة / ١٢٤.

٤ . البرهان في تفسير القرآن؛ ١: ١٥١، في تفسير الآية.

٥ . مفاتيح الأصول: ١٨ ؛ هداية المسترشدين: ٨٤ ؛ الكفاية؛ ١: ٧٤.

ثم إن سوق الآية يشهد بأن الإمامة والزعامة والسلطنة على النفوس والأعراض والأموال أمر مهم، لا ينالها مثل إبراهيم خليل الرحمن - مع رسالته وخلته - إلا بعد الابتلاء والامتحان والتمحيص وإتمامها، فمناسبة الحكم والموضوع وسوق الآية يشهدان بأن الظالم ولو أناماً، والعابد للصنم ولو برهة من الزمان، غير لائقين لها.^١



قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ^٢
مسألة

فى الخلل فى القبلة

بيان ماهية القبلة

... ومن الشروط القبلة: ومقتضى ذكرها فى مستثنى حديث «لاتعاد» بطلان الصلاة بالإخلال بها، ولا بأس ببيان ماهيتها:

اختلفت كلمات الاصحاب فيها: فعن جملة من القدماء والمتأخرين: أن القبلة عين الكعبة لمن تمكّن من العلم بها، وجهتها لغيره.
وعن جماعة: أنها الكعبة لمن كان فى المسجد، والمسجد لمن كان فى الحرم، والحرم لمن خرج عنه.

وقد اختلفت ظواهر الاخبار أيضاً.

١. منهاج الوصول: ١: ٢١٥ - ٢١٧؛ تهذيب الاصول: ١: ١١٦ - ١١٧.

٢. البقرة / ١٤٤.

وقبل الورود فى دلالة الكتاب والاخبار، لابدّ من التنبيه على أمر:
وهو أنّه لا إشكال ولا خلاف بين عامّة المسلمين، بل من المعروف لدى جميع
أهل الملل والأديان: أنّ قبلة المسلمين واحدة، وهى الكعبة المعظمة وبيت الله
الحرام؛ بحيث لو قيل: إنّ للمسلمين أكثر من قبلة واحدة يعدّ مستنكراً، وكون الكعبة
وحدها قبلتهم من الضروريات التى لا يشوبها شبهة، وكانت الشهادة: بـ «أنّ الكعبة
قبلتى» معروفة معلومة، كالشهادة بسائر العقائد الحقّة، وعلى ذلك لو دلّ ظاهر
دليل على خلاف ذلك، لابدّ من تأويله أو طرحه، إذا عرفت ذلك:

القبلة هى عين الكعبة للقريب والبعيد

فنقول: ممّا ورد فى القبلة قوله تعالى: قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاءِ
فَلَنُؤَلِّقَنَّ قَبْلَكَ تَرْضَاهَا فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، وقوله تعالى: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ^١ وقد نزلت الآية الشريفة فى
المدينة المنورة، بعد ما كانت القبلة إلى ذلك الحين بيت المقدس.

ويظهر منها أمران:

أحدهما: أنّ القبلة لجميع المسلمين واحدة، لا كثرة فيها.
وثانيهما: أنّ الخارج عن الحرم مكلف بالتوجّه إلى المسجد الحرام لاغير.
فالأخبار الدالة على أنّ الكعبة قبلة لاهل المسجد، والمسجد قبلة لأهل
الحرم، والحرم قبلة لجميع الناس، مخالفة للآية من وجهين:
أحدهما: دلالتها على كثرة القبلة؛ وأنّ لكلّ طائفة قبلة خاصّة بها.
وثانيهما: صراحتها على أنّ قبلة جميع الناس الخارجين من الحرم هى الحرم،

والاية صريحة على خلافها، فإنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كان فى المدينة، وقد أمره الله أن يُولى وجهه إلى المسجد الحرام، فتلك الاخبار إمّا مؤوّلة أو مطروحة، وإن أفتى بها كثير من الاصحاب، بل ادّعى الإجماع على مضمونها، فإنّ ذلك القول اجتهاد منهم، ولا اعتبار بالإجماع إذا تخلّله الاجتهاد، وقد خالفهم كثير من الأصحاب.

وأما ما تضمّنت الاية الكريمة من التوجّه إلى المسجد الحرام، فليس فيه دلالة صريحة على أنّه قبله؛ لاحتمال كون التوجّه إليه عين التوجّه إلى الكعبة؛ بحيث لا يمكن التفكيك بينهما لمن كان خارجاً عن مكّة، لاسيّما إذا كان فى المدينة.

وهذا الاحتمال هو المتعيّن بعد كون الكعبة بالضرورة قبله للمسلمين، وبعد ورود الروايات الكثيرة على تحويل وجهه إلى الكعبة، بل تلك الروايات بمنزلة التفسير للاية الكريمة و بيان المراد منها:

ففى صحيحة الحلبي، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: سألته هل كان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - يصلّى إلى بيت المقدس؟ قال: «نعم». فقلت: أكان يجعل الكعبة خلف ظهره؟ فقال: «أما إذا كان بمكّة فلا، وأما إذا هاجر إلى المدينة فنعم حتّى حوّل إلى الكعبة»^١ وقريب منها روايات [أخرى]، وفى بعضها: «فلما صلى من الظهر ركعتين جاء جبرئيل، فقال له: قد نرى تقلّب وجهك...» إلى آخره، ثم أخذ بيد النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - فحوّل وجهه إلى الكعبة^٢. فمن راجع روايات الباب لا يبقى له ريب فى أنّ التحوّل إلى المسجد الحرام، لم

١ . وسائل الشيعه؛ ٤: ٢٩٨، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ٢، الحديث ٤.

٢ . وسائل الشيعه؛ ٤: ٣٠١، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ٢، الحديث ١٢.

يكن إلاّ للتحوّل إلى الكعبة التي هي القبلة، والتوجّه إليه عين التوجّه إليها لمن خرج عن مكّة، كما يشهد به الوجدان.

وفي رواية عبدالله بن سنان عن الصادق جعفر بن محمد - عليه السلام - أنّه قال: «إنّ لله عزّ وجلّ حرّماً ثلاثاً ليس مثلهنّ شيء: كتابه، وهو حكّمته ونوره، وبيته الذي جعله قبله للناس، لا يقبل من أحد توجّهاً إلى غيره، وعثرة نبيكم»^١ وعن «الخصال» بالسند المتّصل إلى ابن عباس نحوها.

وعن البرقي في «المحاسن» بسنده إلى بشير، في حديث سليمان مولى طربال، قال: ذكرت هذه الاهواء عند أبي عبدالله - عليه السلام - قال: «لا والله ما هم على شيء ممّا جاء به رسول الله، إلاّ استقبال الكعبة فقط»^٢.

ثمّ إنّه بناءً على هذا الاحتمال لابدّ أن تحمل الآية الكريمة؛ أى قوله تعالى: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوُكِّلُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ - بناءً على عمومها حتّى لمن كان فى مكّة على من كان فى مكانٍ كان التوجّه فيه إلى المسجد عين التوجّه إلى الكعبة؛ بقرينة شأن نزول الآية، والضرورة المتقدّمة، والأخبار المشار إليها، مع إمكان أن يقال: إنّ قوله تعالى: وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ^٣ أى إذا كنت خارجاً عن مكّة، وقوله تعالى: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ أى بعد خروجكم عن مكّة.

وهنا احتمالان آخران فى الآية لا حاجة معهما إلى الحمل المتقدّم ذكره: وهما كون المسجد الحرام كناية عن الكعبة بالقرائن المتقدّمة، أو مجازاً ادّعائياً، أو فى الكلمة - على ما قالوا فى المجاز فيكون المراد التوجّه إلى الكعبة.

١ . وسائل الشريعة؛ ٤: ٣٠٠، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ٢، الحديث ١٠.

٢ . جامع احاديث الشريعة؛ ٥: ٣٠، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ١، الحديث ١٠.

وكيف كان، فلا بدّ لاجل تلك القرائن من حمل الروايات المخالفة - كمرسلة الفقيه والتهذيب، عن أبى عبدالله - عليه السلام - : «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ الْكَعْبَةَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْمَسْجِدِ، وَالْمَسْجِدَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الْحَرَمِ، وَالْحَرَمَ قِبْلَةً لِأَهْلِ الدُّنْيَا»^١ ونحوها رواية بشرّاً على ما حملنا الآية عليه: من أن الأمر بالتوجّه إلى المسجد - ليس لأجل كونه قبلّة، بل لأجل كونه توجّهاً إليها؛ بأن يقال: إن جعل المسجد و الحرم قبلّة - بالمعنى اللّغوى للاستقبال إليها - ليس لأجل أنفسهما، بل لكونهما مشتملين على الكعبة؛ وكون استقبالهما هو استقبال الكعبة، وأن المراد من أهل المسجد هو أهل مكّة، وإلا فلا أهل للمسجد، فأهل المسجد - أى أهل - مكّة لابدّ لهم من استقبال الكعبة، والخارج عنها - أى أهل الحرم لا محيص لهم فى استقبال الكعبة عن استقبال المسجد؛ لعدم إمكان التفكيك بين استقباله واستقبالها، والمراد من أهل الحرم أهله ومن والاه، وسائر الناس لا محيص لهم عن استقبال الحرم؛ لعدم التفكيك.

ولو كان الحمل المذكور بعيداً فى الروايات المخالفة، فلا بدّ من ردّ علمها إلى أهلها؛ لأنّ ظاهر الآية أو صريحها: أن الناس بأجمعهم فى أى مكان كانوا، يجب عليهم استقبال المسجد الحرام، فهى نصّ على خلاف التفصيل المذكور، فهذا القول مزيف.

وأما القول الآخر: وهو أن الكعبة قبلّة يجب التوجّه إليها لمن يقدر عليه، و إلى سَمَتها لغيره، فليس بذلك البعد، لكنّه أيضاً مخالف للآية بعد ملاحظة ما ورد عنهم: فى بيان المراد منها، كقوله - عليه السلام - فى صحيحة الحلبي: «حَتَّى حَوَّلَ إِلَى

١. وسائل الشريعة؛ ٤: ٣٠٤، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ٣، الحديث ١، ٣.

٢. وسائل الشريعة؛ ٤: ٣٠٤، كتاب الصلاة، ابواب القبلة، الباب ٣، الحديث ٢.

الكعبة»، وفي رواية «الفقيه»: «فَحَوَّلَ وجهه إلى الكعبة» وغيرهما الذى بذلك المضمون، مثل قوله - عليه السلام - فى رواية بشير: «لا والله ما هم على شىء مما جاء به رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلا استقبال الكعبة فقط»،^١ بل الظاهر من قوله تعالى: **قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ** أن لا موضوعية للشطر، كما هو المتعارف فى مثل ذاك التعبير، فلا يستفاد منها ومن مثلها إلا استقبال المسجد، وقد عرفت أن استقبال المسجد إنما هو لاستقبال البيت الشريف، فجميع الناس مأمورون باستقبال الكعبة حيثما كانوا.

ومن هنا ربما يستشكل: بأن مقتضى كُروية الأرض اختلاف الأقطار فى الأفق، والمصلّى حيث يتوجّه إلى أُفقه - لا إلى الافاق الأخر - فلا يعقل أن يكون مستقبلًا للكعبة المعظمة، بل ولا لسمتها وجهتها، إلا بنحو التوسع؛ لأنّ الجهة فى كل أفق هو الطرف الذى يخرج الخطّ المستقيم إليه من مقام الشخص، ومن فى جانب آخر، أو قطعة أخرى من الأرض لا يكون موافقاً فى الجهة معه، بل لا يصدق حتى توسعاً فيما إذا كان البلد نائياً جداً، كما لو كان بينه وبين مكّة المشرفة تسعون درجة، فتكون البلدان فى طرفى قطر الأرض، فلا تُعقل فى مثله مواجهة مكّة ولا جهتها.

و يمكن أن يجاب بوجه بعد مقدّمة: وهى أن موضوعات الأحكام إنما تؤخذ من العرف إذا لم تكن قرينة على خلافه، وفى المقام وأمثاله - ممّا أمر فيه باستقبال الكعبة والتوجّه إلى القبلة، التى هى الكعبة بالضرورة - قامت القرينة على عدم إرادة المعنى العرفى، فإنّ استقبال الشىء بنظر العرف هو جعل الشىء فى قبالة، وهذا لا يصدق مع حائل فى البين مثل جدار ونحوه، فمن كان فى بيت من البلد لا يكون عرفاً فى قبالة شخص آخر فى بيت آخر، فلا محالة لا يراد هذا المعنى فى مثل قوله

١ . جامع احاديث الشيعة فى الاحكام السريعة؛ باب ١ من ابواب القبلة، الحديث ١٠.

تعالى: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ. بل المراد هو التسامت الحقيقى بين المصلّى والكعبة؛ بأن تكون الخطوط الخارجة عن مقاديم بدنّه واصله إليها أو شاملة لها ولو من وراء الأرض وإن لم يطلع المصلّى عليه وعلى سرّه.

ثم إن سرّ كون الشىء البعيد - ولو كان كبيراً عظيماً كالجبل مثلاً - بجميعه فى قبال الناظر، مع كونه صغيراً بالنسبة إليه جداً؛ هو أن العينين واقعتان فى سطح محدّب، والعدسة الواسطة فى الرؤية أيضاً واقعة على سطح محدّب قريب من الكروى، ونفس العدسة أيضاً لها تحديب، ولهذا يخرج الشعاع الواسطة فى الرؤية على شكل مخروطيّ، رأسه عند الناظر، وقاعدته منطبعة على الشىء المنظور إليه، وكلّما امتدّ النظر صارت القاعدة أكثر سعة.

ولو كانت الرؤية بانعكاس صورة المرئى فى عين الناظر، لكان الأمر كذلك أيضاً تقريباً، فإنّ النور الاتى من قبل المرئى، يكون كمخروط قاعدته عنده و رأسه عند الناظر، وهذا سرّ اتّساع ميدان الرؤية، وكلّما كان المرئى بعيداً يكون الاتّساع أكثر. ثم إنّ الاجسام كلّما بعدت عن عين الناظر ترى أصغر؛ وذلك لاتّساع زاوية الرؤية وضيقها، فكلّما كانت الزاوية أضيق يكون الشىء أصغر فى الرؤية، وكلّما اتّسع انفرجها صار أكبر فيها.

ثم إنّ هنا أمراً آخر: وهو أن مقاديم بدن الإنسان خلقت على نحو فيها تحديب من الجبهة إلى القدم، ولهذا كانت الخطوط الخارجة عن أجزاء المقاديم غير متوازية، كأشعة خارجة عن عين الشمس، فلو كان البدن نورانياً كالشمس، كان النور الخارج منه قريباً ممّا خرج منها، ويزداد بسط نوره واتّساعه كلّما ازداد الامتداد، ولهذا يختلف التقابل بينه وبين الاجسام حقيقة ودقّة باختلاف البعد والقرب، لا لخطأ الباصرة - كما قيل - لأنّ الخطوط الخارجة من مقدّم صدر الإنسان

لاتكون متوازية، بل تكون كخطى المثلث كلما ازدادا امتداداً ازدادا اتساعاً، فإذا امتدت إلى فرسخين تنطبق على جبل عظيم، وكان ذلك مقابلاً للصدر حقيقة؛ ألا ترى أن الجسم الكروى الصغير يحاذى حقيقة سطحه المحيط به على صفه مع الدوائر العظيمة جداً، كدائرة معدل النهار، بل الدائرة المفروضة فوقها إلى ما شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك نقول: إذا كانت الكعبة المعظمة بعيدة عن المصلّى بمقدار ربع كرة الأرض أو أقلّ، فلا محالة تصل الخطوط الخارجة عن مقاديم بدنه إلى الكعبة، أو تحيط بمكة، بل يشبه الجزيرة العربية، فإنّ الخطوط التى تخرج من الجهة والصدر وسائر المقاديم، لاتكون متوازية كما مرّ، فلمّا كان التحديق فى كلّ من عرض مقاديم البدن وطولها كما هو المشاهد تكون الخطوط الطويلة الخارجة منها غير متوازية أيضاً، وكلّما ازدادت بُعداً من الأجسام ازدادت اتساعاً وإحاطة، فتكون جملة منها نافذة فرضاً فى الأرض الحاجبة بينه وبين الجسم الآخر، وهو الكعبة فى المقام، وتصل إلى نفس الكعبة وتحتها وفوقها إلى ما شاء الله، وقد عرفت أن هذا هو التقابل الحقيقى العقلى الذى عرفه الشارع الأعظم وإن غفل عنه المصلّى.

وأما بالنسبة إلى من كان بعيداً أزيد ممّا ذكر، فلنفرض كون المصلّى بعيداً عن مكة بمائة وثمانين درجة، وكان واقفاً على موقف لو فرض [خروج] خطّ مستقيم من أم رأسه، وامتدّ إلى الطرف الآخر من الأرض، لوصل إلى البيت الحرام، ففى مثله لابدّ فى تصوير مقابلته للبيت المعظم من ذكر أمرين:

أحدهما: أنّ الكعبة - بحسب النصّ والفتوى والاعتبار القطعى يمتدّ من موضعها إلى السماء وإلى تخوم الأرض، وقد نقل عدم الخلاف فى ذلك، وفى رواية عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: سأله رجل، قال: صليت فوق جبل

أبى قبيس العصر، فهل يُجزى ذلك والكعبة تحتى؟ قال: «نعم، إنها قبله من موضعها إلى السماء»، وعن «الفقيه» قال الصادق - عليه السلام : «أساس البيت من الأرض السابعة السفلى إلى الأرض السابعة العليا»^١، بل الاعتبار الجزمى يوافق ذلك، بعد عموم وجوب الاستقبال لكافة الناس أينما كانوا، بل هو لازم قوله تعالى: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، المراد منه شطر الكعبة كما مرّ.

ثانيهما: أن كل بناء بُنى على سطح الأرض إذا كانت جدرانها مستقيمة، لا محالة يكون كل جدار منه محاذياً لمركز الأرض، وإلاّ خرج عن الاستقامة، ولازم ذلك عدم الموازنة الحقيقيّة بين الجدارين المتقابلين، وكلّما امتدّ ارتفاعاً كانت الفرجة بينهما أكثر، فإذا فرض امتدادهما إلى السماء، يكون الاتّساع بينهما أكثر من اتّساع شرق الأرض وغربها بما لا يقدر.

ولما كان المتفاهم من قوله - عليه السلام : «إنّ الكعبة قبله من موضعها إلى السماء» أن كلّاً من جدرانها كأنه ممتدّ مستقيماً إلى عنان السماء لا معوجاً، يكون الشعاع الفرضى الخارج من تخوم الأرض إلى الكعبة و إلى عنان السماء، كمخروط رأسه مركز الأرض، وقاعدته عنان السماء، ويمتدّ إلى ما شاء الله، فلا محالة تكون الخطوط الخارجة عن مقادير المصلّى طولاً، مسامتة لنصف البناء والجدران المحيطة به، والمسامت لا محالة يصل إلى مسامته إذا امتدّ، فالخطوط الخارجة عن مقادير البدن طولاً يصل كثير منها إلى الكعبة الممتدة إلى عنان السماء، فيكون استقبال المصلّى لها حقيقياً وإن غفل عنه العامّة.

بل الظاهر وقوع الاستقبال والاستدبار للكعبة المكرّمة، فى جميع بقاع الأرض

١ . وسائل الشيعه؛ ٤: ٢٣٩، كتاب الصلاة، باب ١٨ من ابواب القبلة، الحديث ١.

٢ . وسائل الشيعه؛ ٤: ٢٣٩، كتاب الصلاة، باب ١٨ من ابواب القبلة، الحديث ٣.

أينما كان المصلّى، فمن صلى إلى قبال البيت كان مستقبلاً له ومستديراً أيضاً بعد التأمل فيما مرّ.

ولعلّ هذا سرّ قوله تعالى: **فَإَيْنَمَا تَوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** حيث طُبّق في الاخبار على القبلة، كقوله - عليه السلام - في مكاتبة محمد بن الحصين إلى عبد صالح - عليه السلام - فكتب: «يعيدها ما لم يَفْتَهُ الوقت؛ أو لم يعلم أنّ الله تعالى يقول وقوله الحق: **فَإَيْنَمَا تَوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ**»^١ تأمل.

ثمّ اعلم أنّ الشارع الأقدس، أسقط حكم الاستقبال والاستدبار الحقيقيين فيما إذا خالفا حكم العرف، وأثبت حكمهما على طبق نظرهم، فما كان استقبلاً بنظر العرف - الملازم لكونه استقبلاً حقيقة بلا شائبة تسامح - رتبّ عليه حكمه، وما لا يكون كذلك أسقط عنه الحكم بالاستقبال ولو كان استقبلاً حقيقة.

وما ذكرناه عكس ما ذكره القوم: من أنّ التوجّه إلى الجهة يكون - في اعتبار العرف - نحو توجّه إلى البيت وإن لم يكن كذلك واقعاً، فإنّ لازم ما ذكرناه: أنّ التوجّه إلى الجهة توجّه حقيقيّ إلى البيت وإن غفل عنه العامة؛ ألا ترى أنّه لو علم العرف بأنّ بينهم وبين الكعبة ستين درجة، وأنّها واقعة في أفق آخر، وجهتها غير جهة أفقهم، أنكروا جداً كون صلاتهم إلى القبلة أو إلى جهتها، ولعلّ الخواصّ أشدّ إنكاراً منهم، مع أنّ الاستقبال الحقيقي محقّق بلا ريب.

نعم لا ريب لأحد في أنّ الصلاة، لا بدّ من إتيانها إلى الجهة الأقرب إلى مكّة

١ . البقرة / ١١٥.

٢ . الوسائل؛ ٤: ٣١٦، كتاب الصلاة، باب ١١ من أبواب القبلة، الحديث ٤: الرجل يصلى في يوم غيم في فلاة من الأرض ولا يعرف القبلة فيصلّى حتى اذ فرغ من صلاته بدت له الشمس فاذا هو قد صلى لغير القبلة يعيد بصلاته أم يعيدها؟ ... الخ.

من سائر الجهات، والشارع الأقدس تبع فى ذلك للعرف، عالماً بأن هذه الجهة استقبال حقيقىّ لاسامحىّ، كما أنّ التوجّه إلى أبعد الجهات أيضاً كذلك، لكنّه أسقط هذه الجهات المخالفة لحكم العرف.

الروايات الظاهرة فى أنّ القبلة بين المشرق والمغرب

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ القبلة هى عين الكعبة للقريب والبعيد.
بقى الكلام فى روايات ظاهرة فى أنّ القبلة بين المشرق والمغرب، أهمّها صحيحة زرارة عن أبى جعفر - عليه السلام - أنّه قال: «لا صلاة إلّا إلى القبلة». قال: قلت: أين حدّ القبلة؟ قال: «ما بين المشرق والمغرب قبلة كلّه»، قال: قلت: فمن صلّى لغير القبلة، أو فى يوم غيم فى غير الوقت؟ قال: «يعيد»، فإنّها بظاهرها دالة على أنّ ما بين المشرق والمغرب حدّ القبلة مطلقاً؛ لجميع الناس فى جميع الاحوال، فمن صلّى إلى غير ما بينهما بطلت صلاته.
و لازم ذلك أمور:

منها: لزوم الصلاة فيما بينهما مع العلم بأنّ الكعبة فى جهة أخرى، بل على الخلف، وعليه فتكون مخالفة لإجماع المسلمين، بل للضرورة ولجميع النصوص كتاباً وسنة.

و منها: لزوم اختلاف القبلة باختلاف البلدان، فإنّ ما بينهما فى خطّ الاستواء لا يختلف إلّا يسيراً، وأمّا فى آفاقنا فيختلف فاحشاً، وفى بعض الافاق يكون قوس النهار قصيراً جداً، فإنّ النهار فيها ثلاث ساعات أو أقلّ، وفى بعضها طويلاً جداً، فإنّ النهار فيها أكثر من عشرين ساعة، بل لعلّ فيما يكون النهار شهراً أو شهرين أو سنة أشهر، تطلع الشمس من محلّ غربت منه، فلا يكون بين المغرب والمشرق فصل.

و منها: لزوم اختلاف القبلة باختلاف الفصول فى كثير من الافاق، بل فى جميعها

وإن كان فى خطّ الاستواء قليلاً، فإنّ الفصل بين المشرق والمغرب فى أوّل السرطان، أكثر جدّاً ممّا بينهما فى أوّل الجدى فى مثل آفاقنا، بل اللازم تغيير القبلة فى كلّ يوم بتغيير الغروب والطلوع.

ومنها: لزوم كون ما بينهما قبلّة لمن كان بلده فى شرق مكّة المعظمة أو غربها. ومنها: استلزام كون ما بينهما قبلّة لاستدبار الكعبة ولو كانت فى ما بينهما أيضاً، كما لو كان قوس النهار طويلاً جدّاً، وكان النهار أكثر من عشرين ساعة، فإنّ الصلاة إلى الجهة المقابلة منها تقع باستدبارها... إلى غير ذلك.

والذى يمكن أن يقال: إنّ المراد من هذه العبارة: أنّ مقدار ما بينهما قبلّة، لا نفس ما بينهما، نظير ما ورد فى حدّ البريد: «أنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال لجبرئيل: وأيّ شيء البريد؟ فقال: ما بين ظلّ غير إلى فيء وغير»؛ أى أنّ هذا المقدار بريد، لا نفس ذلك، بل هو الظاهر من الصحيحة؛ لأنّ زرارّة سأل عن مقدار حدّ القبلة، لا عن نفسها؛ ضرورة أنّ كون الكعبة قبلّة من الضروريات لا يستل عنه، فقلوه: «أين حدّ الكعبة؟» سؤال عن المقدار مكاناً؛ أى إلى أى حدّ يكون مقدار التوجّه إلى القبلة، فقلوه - عليه السلام: «بين المشرق...» إلى آخره جواب عنه، ولا بدّ أن يحمل على بيان مقدار الحدّ الذى يكون التخلف عنه موجباً للبطلان، والحمل على بيان الماهيّة باطل، فيدفع بعض الإشكالات.

ثمّ إنّ المراد من المشرق والمغرب: هو النقطة التى وقعت بين نقطتى الشمال والجنوب، كما هو المراد عند الإطلاق عرفاً؛ أى نقطتى المشرق والمغرب الاعتداليّين، ولهذا قيل فى العرف: إذا كان الوجه إلى المشرق، يكون طرف اليسار شمالاً واليمين جنوباً، ولا يلاحظ العرض العريض فيهما، كما لا يكون ذلك فى الشمال والجنوب،

فيكون المراد أن مقدار ما بين المشرق والمغرب الاعتداليين قبلة. فيندفع بعض الإشكالات الأخر حتى الإشكال الأول؛ لأن لازم كون مقدار ما بينهما حداً بطلان الصلاة إذا وقعت فى قوس غير القوس المواجه للمصلّى؛ للزوم كون المقدار أكثر ممّا بينهما.

ويمكن أن يقال: إن المراد من «ما بينهما» - فى أفق محلّ السؤال - المدينة المنورة؛ بناء على كونه فيها، فيكون [ما] بينهما فيها نصف قوس تقريباً فى جميع الفصول، والاختلاف يسير فيها، وعلى ذلك يكون الانحراف بمقدار ربع الدائرة؛ لأن مكة المعظمة فى جنوب المدينة حقيقة تقريباً، ولو أُلغيت الخصوصية بالنسبة إلى سائر الجهات والبلاد، لم يمكن إلغاؤها بالنسبة إلى لزوم كون الانحراف غير زائد عن الربع، فالبلاد التى تكون مشابهة للمدينة المنورة، قبلتها بين المشرق والمغرب، أو بين الجنوب والشمال، وفى غيرهما يعتبر عدم الانحراف زائداً عن الربع. ويمكن أن يقال: إنّ الجواب فى نفس المقدار محمول على أفق المدينة، فلافق بين الوجه المتقدم وهذا الوجه، مع أنّ الحمل على خصوص أفقها خلاف الظاهر، فالأوجه هو الوجه الأول، فبين اليمين واليسار هو الميزان الكلى.^١



فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ^٢

ثمّ إنه قد يُتشبّه لاستفادة الفورية بأدلة النقل،^٣ مثل قوله - تعالى: فَاسْتَبِقُوا

١ . الخلل فى الصلاة: ٧٧ - ٩١.

٢ . البقرة / ١٤٨.

٣ . أورد الاستدلال للفورية بأدلة النقل فى مبادئ الوصول: ١٠٢؛ و معالم الدين: ٥٣؛ قوانين الاصول: ١: ٩٧.

الْخَيْرَاتِ، وَقَوْلُهُ: سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ.^١

وفيه: أَنَّ الظاهر من مادة «الاستباق» وهيئة «المسارعة» هو أَنَّ الأمر متوجه إلى تسابق المكلفين بعضهم مع بعض إلى فعل الخيرات، وإلى مغفرة من ربهم، ومع حفظ هذا الظهور لابد من حمل الخيرات وأسباب المغفرة على ما لولم يسبق المكلف إليه لفاته باتيان غيره، مثل الواجبات الكفائية والخيرات التي لا يمكن قيام الكل باتيانها، ومعه يكون الأمر للإرشاد للوجوب، فإن الاستباق والمسارعة في مثلها غير واجب بعد ما قام بأدائها شخص أو أشخاص.

وهذا الحمل أولى من رفع اليد عن ظهور الصدر والأخذ بظهور الذيل، ولا أقل من الإجمال مع عدم دلالة آية المسارعة على العموم.

وما قيل: من أَنَّ توصيف النكرة بقوله: مِنْ رَبِّكُمْ يفيد العموم،^٢ كما ترى، ولهذا جرت في الآية احتمالات: ككون المراد كلمة الشهادة،^٣ أو أداء الفرائض^٤ كما روى عن أمير المؤمنين - عليه السلام -^٥ أو التكبير الأول من الجماعة،^٦ أو الصف الأول منها، أو التوبة^٧ أو الإخلاص، أو الهجرة قبل فتح مكة،^٨ أو متابعة الرسول، أو

١. آل عمران / ١٣٣.

٢. أورده في الفصول: ٧٦.

٣. مجمع البيان: ١: ٥٠٣.

٤. جوامع الجامع: ٦٨.

٥. مجمع البيان: ١: ٥٠٣؛ وعنه في تفسير نورالقلين: ١: ٣٨٩.

٦. مجمع البيان: ١: ٥٠٣.

٧. نفس المصدر السابق: ١: ٥٠٤.

٨. نفس المصدر السابق: ١: ٥٠٣.

الاستغفار، أو الجهاد،^١ أو أداء الطاعات،^٢ أو الصلوات الخمس.^٣
وقد يورد^٤ على التمسك بهما بوجه عقلى، وهو أنه يلزم من وجوب الاستباق إلى
الخيرات عدمه.

بيانه: أن الاستباق بمفهومه يقتضى وجود عدد من الخيرات يتحقق الاستباق بفعل
مقدار منه، وينتفى فى المقدار الآخر، ولاريب أن المقدار الذى لا يتحقق الاستباق فيه
هو من الخيرات، وعلى فرض وجوب الاستباق فى الخيرات يلزم أن يكون المقدار
الذى لا يتحقق به الاستباق غير الخيرات؛ لمزاحمته للمقدار الذى يتحقق به، وإذا انتفى
أن يكون من الخيرات، لزم عدم وجوب الاستباق فى المقدار الذى كان الاستباق
يتحقق فيه، فيلزم من وجوبه عدمه، وهو محال.

وفيه مالا يخفى:

أما أولاً: فلأن معنى «استبقوا» هو بعث المكلفين إلى سبق بعضهم بعضاً فى فعل،
كما فى السبق والرماية، وكما فى قوله - تعالى: «وَأَسْتَبَقُوا الْبَابَ»^٥ فى قضية يوسف
- عليه السلام - لاسبق بعض الخيرات على بعض، والخيرات مفعول لا فاعل.
و ثانياً: أن الأمر فى التكاليف متعلق بالطبائع لا الأفراد؛ حتى يلزم أن يكون لكل
خير مقدار متعلق للأمر، فيلزم منه ما ذكر.

و ثالثاً: على فرض تعلق الأمر بالأفراد يمكن تعلقه بجميعها على سبيل تعدد

١. نفس المصدر السابق؛ ١: ٥٠٤.

٢. مجمع البيان؛ ١: ٥٠٣؛ جوامع الجامع؛ ٦٨.

٣. مجمع البيان؛ ١: ٥٠٣ - ٥٠٤.

٤. بدائع الافكار (تقريرات العراقى)؛ ١: ٢٥٢.

٥. يوسف / ٢٥.

المطلوب، فالتزام على فرضه إنما يقع في المطلوب الأعلى.
 و رابعاً: على فرض وقوع التزام لا يخرج الواجب عن كونه خيراً، فإن السقوط
 للمزاممة، فحينئذ يبقى ظهور مفهوم الاستباق على حاله.
 والإنصاف: أن ما ذكره - رحمه الله - تجشّم وتكلف، كما لا يخفى على المتدبر.^١



شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَ الْفُرْقَانِ
 فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ
 أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ^٢

والمحتمل بحسب التصوّر أن يكون مفادها حرمة صوم المريض والمسافر؛ لجهة
 إرادة اليسر، أو لجهة عدم إرادة العسر.

وأن يكون إبقاء اليسر وعدم هدمه واجباً، لا عنوان الصوم العسير حراماً.

وأن يكون إيقاع العسر على النفس حراماً بعنوانه.

فعلى الاحتمالين الأخيرين لا يلزم بطلان الصوم؛ لما مرّ من عدم بطلان العبادة
 المتحدة مع عنوان محرّم، وكذا إذا كانت العبادة ضدّ الواجب، وعلى الاحتمال الأوّل
 يقع باطلاً؛ لتعلّق الحرمة بنفس العبادة. وهنا بعض احتمالات آخر منقّى بما يأتي.

والأقرب من بينها هو الاحتمال الأوّل؛ إمّا لمفهوم قوله: «فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ
 فَلْيَصُمْهُ بناءً على كون مفهومه: «ومن لم يشهد فلا يصمه» وأصل المفهوم وكذا كونه
 كذلك وإن كان محلّ مناقشة في الأصول، لكن لا يبعد مساعدة العرف عليهما فيما

١ . مناهج الوصول؛ ١: ٢٩٣ - ٢٩٥.

٢ . البقرة / ١٨٥.

إذا كان الجزء من قبيل الهيئة، لا المعنى الاسمى؛ للفرق عرفاً بين أخذ المفهوم من قوله: «فمن شهد منكم الشهر فيجب عليه الصيام» حيث إن المفهوم: «لا يجب عليه» وبين ما فى الآية، فلا يبعد أن يكون مفهومه: «فلا تصمه».

وتؤيده - بل تدلّ عليه فى المورد - رواية عبيد بن زرارة التى لا يبعد أن تكون حسنة برواية الصدوق، قال: قلت لابی عبدالله - عليه السلام: قوله تعالى: **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ؟

قال: «ما أبينها! من شهد فليصمه، ومن سافر فلا يصمه»^١.

وفى «مجمع البيان»: «فيه وجهان: أحدهما: فمن شهد منكم المصر وحضر ولم يغب فى الشهر - والالف واللام فى الشَّهْرَ للعهد، والمراد به شهر رمضان - فليصم جميعه. وهذا معنى ما رواه زرارة عن أبى جعفر - عليه السلام - أنه قال لَمَّا سُئِلَ عن هذه الآية: «ما أبينها لمن عقلها! قال: من شهد شهر رمضان فليصمه، ومن سافر فيه فليفطر»^٢.

وإنما لإطلاق قوله: **وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** حيث دلت على أن نفس المرض والسفر توجب عدة من أيام أخر؛ من غير دخالة شىء آخر من إفتار أو غيره فيه.

فإذا كان المكلف مريضاً أو مسافراً فى الشهر، تأتى على عهده عدة أيام أخر بدل شهر رمضان، ولا شبهة فى أن هذه العدة قضاء شهر رمضان؛ لما يستفاد من الآية من أن الواجب الأصلى هو صيام الشهر، ومع طرؤ العنوانين يتبدل بعدة من

١. الكافى: ٤: ١٢٦؛ الفقيه: ٢: ٩١؛ تهذيب الأحكام: ٤: ٢١٦.

٢. تفسير العيائى: ١: ٨١؛ مستدرک الوسائل: ٧: ٣٧٣، كتاب الصوم، أبواب من يصح منه الصوم، الباب ١، الحديث ٢.

٣. مجمع البيان: ٢: ٤١٨.

غيره، فإذا وجب القضاء بمجرد طروهما، فلا بدّ وأن يقع الصوم معهما باطلاً، وإلا فيلزم إمّا إيجاب البدل ولو على فرض إيجاد المبدل منه وصحته، أو تقدير فى الآية وتقييد بلا دليل وحجّة؛ بأن يكون المعنى: «ومن كان مريضاً أو على سفر وأفطر».

وتؤيده رواية الزهري، عن على بن الحسين فى حديث قال: «وأما صوم السفر والمرض فإنّ العامّة قد اختلفت فى ذلك؛ فقال قوم: يصوم، وقال آخرون: لا يصوم، وقال قوم: إن شاء صام، وإن شاء أفطر، وأما نحن فنقول: يفطر فى الحالين جميعاً، فإن صام فى حال السفر أو فى حال المرض فعليه القضاء؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** فهذا تفسير الصيام»^١.

فحكم بوجوب القضاء عليهما وإن صاماً؛ مستدلاً بالآية ومستظهِراً منها من دون أعمال تعبّد، وقد عرفت أنّ ذلك مقتضى إطلاقها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الاستفادة من الآية أنّ صوم المريض والمسافر بعنوانهما محرّم باطل، ويظهر منها تعليله بإرادة اليسر وعدم إرادة العسر على الأُمَّة، فيجب التعميم بمقتضى العلة المنصوصة.

ثمّ يقع الكلام فى أنّ القضايا المعلّلة المعمّمة، هل تكون ظاهرة فى أنّ الحكم لحيثيّة العلة، كما يقال فى الأحكام العقلية: «إنّ الحيثيات التعليلية عناوين للموضوعات» فيكون حكم العرف كحكم العقل؟

أو أنّ الظاهر كون عنوان الموضوع ما أخذ فى ظاهر القضية المعلّلة، وما أخذ علةً واسطة فى ثبوت الحكم لموضوعه، فقلوله: «الخمير حرام؛ لأنّه مُسكر» ظاهر عرفاً فى أنّ موضوع الحرمة هو الخمير، وكونه مُسكراً واسطة لتعلّقها به؟

الأقرب هو الثانى؛ فإنّ الأوّل حكم عقلى دقيق برهائى، لا عرفى عقلانى؛ إذ لا

١. الكافي: ٤: ٨٣؛ وسائل الشيعة: ١: ١٧٤، كتاب الصوم، أبواب من يصحّ منه الصوم، الباب ١، الحديث ٢.

إشكال فى أن العرف يرى فى تلك القضايا أموراً ثلاثة: الموضوع، والحكم، وواسطة ثبوته له.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ المتفاهم من الآية أنّ صوم المريض والمسافر حرام بعنوانه؛ لأجل إرادة اليسر، والظاهر بحسب فهم العرف أنّ القضايا المفهومة من تعميم التعليل - كالقضية الأصلية المعللة - لها موضوع وحكم ووسط فقضية تعميم التعليل فى قوله: «الخمّر حرام؛ لأنّه مسكر» أنّ الفقّاع والنبىذ كذلك بعنوانهما لكونهما مسكرين؛ فإنّ الحكم فى الفرع تابع لاصله، فاحتمال كون الحكم فى الفرع لحقيقة الإسكار، وكون الشىء مسكراً بما هو كذلك، ضعيف مخالف لفهم العرف والعقلاء.

فظهر ممّا مرّ: أنّ مقتضى تعميم العلة بنحو ما مرّ، أنّ ما يلزم منه الحرج والعسر بعنوانه حرام، فالوضوء الحرجى والغسل العسير بعنوانهما حرام، فيقعان باطلين. هذا مضافاً إلى أنّ قوله فى آية التيمّم: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ...^١ إلى قوله: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً^٢ كقوله فى آية الصوم: وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فكما أنّ مجرد السفر صار سبباً لعدّة أخرى من غير دخالة شىء آخر كما مرّ، كذلك الظاهر أنّ المرض بنفسه سبب لإيجاب التيمّم، وكذا فى سائر الاعذار إن عمّناها بالنسبة إليها.

بل يمكن الاستشهاد على المقصود بتمسك الائمة: بآية الصوم للحرمة تارة بمفهوم قوله: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ^٣ كما فى روايتى زرارة وابنه، وأخرى

١. النساء / ٤٣.

٢. النساء / ٤٣؛ المائدة / ٦.

٣. البقرة / ١٨٤.

بقوله: **فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ**^١ كما فى رواية الزهري، مع كونها فى مقام الامتنان، وسياقها كسياق آية التيمم، فلو كان الأمر فى الرفع امتناناً - كما ذكره المتأخرون من عدم الدلالة على العزيمة ولا البطلان على فرض التخلف - لما كان وجه لتمسكهم بها فى مقابل من ذهب إلى الرخصة، فيستشعر منه أن جعل التيمم بدل الوضوء عزيمة، كجعل عدة من أيام أخر بدل صوم المسافرين.

هذا كله فى مفاد الآية الكريمة.

مفاد رواية يحيى بن أبى العلاء

ويأتى الكلام المتقدم فى مثل رواية يحيى بن أبى العلاء، عن أبى عبد الله - عليه السلام - وسند الشيخ الصدوق إليه كالصحيح، لكن لم يرد فى يحيى توثيق، واحتمل بعضهم أن يكون متحداً مع يحيى بن العلاء الثقة، وهو غير ثابت - قال: «الصائم فى السفر فى شهر رمضان كالمفطر فيه فى الحضر».

ثم قال: «إن رجلاً أتى النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - فقال: يا رسول الله، أصوم شهر رمضان فى السفر؟ فقال: لا، فقال: يا رسول الله، إنه على يسير، فقال رسول الله: إن الله تصدق على مرضى أمتى ومسافريها بالإفطار فى شهر رمضان، أوجب أحدكم لو تصدق بصدقة أن ترد عليه صدقته؟!».

فيأتى فيها الاحتمالات المتقدمة، إلا أن العنوان هاهنا رد الصدقة، وأقرب الاحتمالات هاهنا أيضاً حرمة عنوان الصوم بعلية كونه رد الصدقة، ويأتى فيها الكلام فى التعميم الذى ذكرنا فى الآية.

نعم، هنا كلام آخر: وهو أن ظاهر الآية أن العلة لحرمة الصوم، إرادة الله اليسر بالعباد، وظاهر الرواية وبعض روايات أخر أن العلة كونه رد الصدقة، والظاهر عدم

التنافى بينهما، ولا مجال لتفصيله.^١

كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ^٢
 فقوله تعالى: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ... إلى آخره، يدل على أن
 المراد، هو جوازهما فى الليل مستمراً إلى زواله؛ أى ما لم يتبين الخيط الابيض، لا أن
 تبينه أيضاً دخیل، حتى يحكم بعدم جواز الأكل فى الليل، إذا كان المكلف فى محل
 فرض عدم تحقق النهار فيه أبداً.

وبالجملة: تدل تلك الغايات على سقوط الحكم عندها، والحكم ثابت إلى انتهاء
 زمان مقابلاتها، فالمتفاهم من الرواية، أن الخيار ثابت ما لم تتحقق الغاية، لا إلى
 زمان حصولها.^٣

فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ^٤
 إذا تلف المبيع فإن كان مثلياً وجب مثله، أو قيمياً وجبت قيمته.
 وقد استدلل شيخ الطائفة - قدس سره - عليه بقوله تعالى: فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ
 فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ.

١. كتاب الطهارة؛ ٢: ١٢٤ - ١٣٠.

٢. البقرة / ١٨٧.

٣. كتاب البيع؛ ٤: ١٢١.

٤. البقرة / ١٩٤.

قال فى «الخلاف» فى بيان المنافع المضمونة: «والمثل مثلان، مثل من حيث الصورة، ومثل من حيث القيمة، فلمّا لم يكن للمنافع مثل من حيث الصورة، وجب أن يلزمه من حيث القيمة» ثم ادعى إجماع الفرقة عليه.^١

أقول: تقريب الضمان - بعد ما كان ظاهر الآية هو الاعتداء بالمثل، وهو يناسب التقاص لا الضمان أن يقال: إن الحكم بأخذ مثل ما اعتدى عليه أو قيمته، كاشف عرفاً عن كون الآخذ ذا حقّ عليه، فيكون الآخذ بهما بحقّ وتقاصاً لما اشتغلت ذمته به، لا أخذاً مجاناً وبلا عوض.

فيستفاد من إجازة الأخذ بالمثل والقيمة أن الاعتداء موجب للضمان، ولا يكون محرماً صرفاً، ولا إجازة الأخذ إجازة ارتكاب محرّم فى مقابل ارتكاب المتعدّى محرماً، ولهذا لا يفهم من الآية الكريمة إجازة ارتكاب التجاوز بأهل من ارتكب التجاوز بأهله.

فالظاهر من الآية أن المأخوذ من مال المتعدّى يصير ملكاً للمظلوم، ويكون الأخذ بالحقّ الثابت.

فما قيل: من أن الآية لم تدلّ على الضمان، بل تدلّ على جواز التقاص،^٢ فى غير محلّه.

وبالجملة: ظاهرها إجازة الاعتداء بالمثل، لا زائداً عليه، وهو دليل على الضمان، كما هو مبنى استدلال شيخ الطائفة، والطبرسى^٣ وغيرهما - قدّست أسرارهم -^٤ بها

١ . الخلاف؛ ٣: ٤٠٢ - ٤٠٣.

٢ . المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب، ١: ٩٨.

٣ . مجمع البيان؛ ١: ٥١٤.

٤ . السرائر؛ ٢: ٤٨؛ تذكرة الفقهاء؛ ٢: ٣٨٣؛ الدروس الشرعية؛ ٣: ١١٣؛ جامع المقاصد؛ ٦: ٢٤٥.

على الضمان.

لكن يرد عليه: أنه لا شبهة فى دخول الاعتداء بالحرب فى الاية، لو لم تقل باختصاصها به؛ لأجل كونها فى خلال آيات الجهاد، كقوله تعالى: وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوْكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ^١ وقوله تعالى: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...^٢ إلى آخرها.

ثم قال تعالى: وَأَلْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ^٣.

فالاية على ما قال المفسرون^٤ راجعة إلى وقعة الحديبية، وصدّ المشركين رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فى عام الست فى ذى القعدة عن المناسك، ودخل فى سنة السبع فى ذى القعدة للمناسك، واعتمر وقضى المناسك.

فمعنى الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ يحتمل أن يكون أن ذى القعدة الذى قضيت مناسككم فيه، بإزاء ذى القعدة فى السنة السابقة التى فيها منعتم عنها.

و يحتمل أن يراد أن قتالكم معهم فى الشهر الحرام بإزاء قتالهم معكم فيه. وقوله: وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ على المعنى الثانى، يراد به ظاهراً أن القتال فى الحرم، والشهر الحرام، والبلد الحرام قصاص، فى مقابل حربهم معكم وهتكهم الحرمات الثلاث.

١. البقرة / ١٩١.

٢. البقرة / ١٩٣ - ١٩٤.

٣. البقرة / ١٩٥.

٤. التبيان فى تفسر القرآن: ٢: ١٤٩ - ١٥٠؛ مجمع البيان: ١: ٥١٣ - ٥١٤؛ تفسير القرطبي: ٢: ٣٥٤.

فَقَوْلُهُ: **فَمَنْ اَعْتَدَى** تفريع على ذلك، فهو إما مختص بالحرب، فلا دلالة فيه على الضمان المطلوب، أو كبرى كلية، فلا محالة يكون الاعتداء بالحرب داخلاً فيها، ولا يمكن إخراج المورد عنها وتخصيصها بمورد الماليات.

ومع دخول الحرب وكونها مورد الآية، لا يمكن إرادة المثلية في المعتدى به؛ بأن يراد أن المقاتلين إذا قتلوا منكم عدداً معلوماً، اقتلوا منهم بهذا العدد خاصاً، وإذا أصاب سهم واحد منهم عضواً خاصاً منكم، لا يجوز لكم التعدي عن ذلك العضو، وهذا واضح، فلا يراد بالمثل في مورد ورود الآية المماثلة في مقدار الاعتداء.

بل الظاهر أن المراد منه أن الكفار إن اعتدوا عليكم، فاعتدوا عليهم كما أنهم اعتدوا عليكم، فإذا لم يكن المثل في موردها، كذلك لا يمكن استفادة ضمان المثل في غير موردها بإطلاقها.

والمثلية في أصل الاعتداء لاتفيد في إثبات المطلوب، بل القرينة المذكورة، أي عدم تقدير المقابلة بالمثل، وجواز التجاوز عنه، قائمة على عدم دخول الماليات فيها، فهي إما مختصة بالحرب، أو شاملة لما هو نظيرها، كمدافعة اللص والمهاجم.^١



ومنها: ما أفاده أيضاً،^٢ وهو التمسك بقوله تعالى: **فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ** فإن الضامن إذا ألزم بالقيمة مع تعذر المثل، لم يعتد عليه أزيد مما اعتدى.^٣

١ . كتاب البيع: ١: ٤٧٩ - ٤٨٢.

٢ . هو الشيخ الاعظم الانصارى في حكم تعذر المثل في المثل.

٣ . المكاسب: ١٠٧.

وفيه: - مضافاً إلى ما تقدّم؛ من أنّ الآية بما أنّها راجعة إلى الاعتداء فى الحرب، لا يمكن استفادة المثلية منها بالمعنى المنظور ولو قلنا: بأنّها كبرى كلية، فراجع - أنّ الظاهر منها مع الغضّ عمّا ذكر، أنّ الاعتداء لابدّ وأن يكون بالمثل، وإلزام الضامن بالقيمة اعتداء عليه بما وراء المثل، ولم يرخصه الشارع.

ولو سلّم أنّ الآية كناية عن عدم الاعتداء زيادة على مقدار اعتداء الغاصب أو الضامن، لكن لا يفهم منها جواز الاعتداء والاقتصاص بكلّ شيء ليس مقدار مالهّته أزيد من المضمون؛ لعدم كونها حينئذٍ إلّا بصدد المنع عن التعدّي بالزيادة، لا جواز الأخذ بما لا يكون زائداً، فلا إطلاق فيها من هذه الجهة.

ثمّ إنّ احتمال كون الآية إرشاداً إلى ضمان المثل فى المثلى، والقيمة فى القيمي،^١ بعيد غايته، مع ملاحظة سياقها و شأن نزولها.^٢

وأما ما قيل من أنّ تضمين أعلى القيم مستفاد من قوله تعالى: اعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَإِنَّ الْعَيْنَ فى زَمَانٍ عُلُوّ قيمتها كانت تحت يد الضامن، وكان معتدياً فى ذلك، فللمالك الاعتداء عليه بمثل ذلك، وهو القيمة الغالية.

فقد عرفت ما فيه عند التعرّض للآية الكريمة فى ضمان المثلى، فراجع.^٣

١. المحقق الاصفهائى؛ حاشية المكاسب، ١: ٩٢.

٢. كتاب البيع؛ ١: ٥٢٤ - ٥٢٥.

٣. المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب، ١: ٩٩.

بيان النسبة بين آية الاعتداء ودليل اليد

ثم لو تمسكنا بقوله تعالى: **فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ...** إلى آخرها، فتارة نقول: بأنه متعرض للمقاص بعد الفراغ عن الضمان، ولا تعرض له للضمان، وإن يستكشف منه أن ذمة المقاص منه مشغولة بشيء، فلا يكون منافياً لدليل اليد لو قلنا بدلالته على أن نفس العين على العهدة حتى بعد تلفها، فيكون الكلام حينئذ كما تقدم. كما أنه لو قلنا بدلالته على ضمان المثل في المثلى؛ وأن مفاد دليل اليد وغيره أيضاً ضمان المثل في المثلى، والقيمة في القيمي، وقلنا ببقاء المثل على الذمة إلى وقت الأداء، من غير انقلابه إلى القيمة، فالكلام هو ما تقدم بلا فرق بينهما.

ولو قلنا بأن مفاد القاعدة ضمان نفس العين، ومفاد الآية ضمان المثل في المثلى، والقيمة في القيمي، يقع التعارض بينهما ظاهراً. وطريق الجمع إما بأن يقال: إن الآية كالنص في ضمان المثل، والقاعدة ظاهرة، فيجب تحكيم النص.

أو يقال: إن القاعدة ظاهرة فرضاً في عهدة نفس العين، والآية لو كانت نصاً أو كالنص فإنما هي نص في الاعتداء بالمثل، لا في ضمان المثل، والاعتداء بالمثل لازم أعم، غاية الأمر لو خليت ونفسها يمكن أن يقال باستكشاف ضمان المثل، لكن مع لحاظ قاعدة اليد الدالة على ضمان العين وعهدها، لا يستكشف منها إلا ذلك؛ لعدم التنافي بين كون العين على العهدة، والاعتداء بالمثل، بل لازم عهدها الاعتداء به.

وهذا الجمع هو الأقرب بل المتعين، هذا على فرض تسليم ظهور القاعدة فيما

ذكر، وكون الآية دليل الضمان، وإلا فلا تصل النوبة إلى ما ذكر.^١

وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ^٢

قد استدلوأ: بوجوه منها الايات: و هى على وجوه:

منها: ما دلّ على حرمة الانفاق فى التهلكة كقوله تعالى: لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، و «فيه» أن ملاحظة سياق الآيات يرشدنا إلى المرمى منه، فإنها نازلة فى مورد الإنفاق للفقراء و سد عيلتهم و أداء حوائجهم باعطاء الزكوة و الصدقات حتى يتحفظ بذلك نظم الاجتماع، و يتوازن اعدال المجتمع و لا ينقسم عروة المعيشة لارباب الأموال بالثورة على ذوى الثروة، فإن فى منعهم عن حقهم القاء لنفوسهم الى التهلكة، أو فى مورد الإنفاق فى سبيل الجهاد، لأنّ فى ترك الإنفاق مظنة غلبة الخصم إلى غير ذلك من محتملات و (اما مورد الشبهة) فليس ها هنا اية هلكة لا اخروية بمعنى العقاب لقيام الأدلة على جواز الإرتكاب، و لادنيوية، اذ لا يكون فى غالب موارد هلكة دنيوية.^٣

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ

١ . كتاب البيع؛ ١: ٥٥٤ - ٥٥٥.

٢ . البقرة / ١٩٥.

٣ . تهذيب الاصول؛ ٢: ٢٥٥.

لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ^١

فأول مراتب الإسلام هو ما يحقن به الدماء، ويترتب عليه أحكام ظاهرة، وهو شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كما في موثقة سماعة ونحوها، وأكمل مراتبه هو ما عرفه أمير المؤمنين - عليه السلام - على ما في مرفوعة البرقي - قال: «لأنسب الإسلام...^٢» إلى آخره.

ولعله المراد بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً.

فهذه المرتبة من الإسلام أعلى من كثير من مراتب الإيمان. وبين المرتبتين مراتب إلى ما شاء الله، وبإزاء كل مرتبة مرتبة من الكفر أو الشرك. وكذا للإيمان درجات ومرتبات كثيرة يشهد بها الوجدان والروايات.^٣



يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ^٤

فرعان:

حرمة المال المأخوذ بالقمار بعنوانه

أحدهما: أنه هل المأخوذ بالقمار والمال الذي جعل رهناً محرماً بعنوان ما يقامر عليه زائداً على حرمة التصرف في مال الغير، كما قلنا في ثمن الخمر

١ . البقرة / ٢٠٨ .

٢ . أصول كافي، ٢: ٤٥، الحديث ١: قال أمير المؤمنين (ع): لأنسب الإسلام نسبة لائسبه أحد قبلي ولا ينسبه أحد بعدى ألا بمنزل ذلك أن الإسلام هو التسليم....

٣ . كتاب الطهارة، ٣: ٤٥٦ .

٤ . البقرة / ٢١٩ .

والعذرة،^١ أو كان حاله كالمقبوض بالعقد الفاسد؟

يمكن الاستشهاد للأوّل بصحيحة معمر بن خلّاد عن أبى الحسن - عليه السلام - قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قورم عليه فهو ميسر».^٢

وقريب منها رواية العياشى عن الرضا - عليه السلام.^٣

فإنّ الظاهر منهما أنّ ما قورم عليه بمنزلة الميسر، لا بنحو المجاز فى الحذف، بل على نحو الحقيقة الادّعائية بملك ترتّب الآثار. فيكون ما قورم عليه بعنوانه محرّماً ومنزلاً منزله، وهذا أقرب من جعل الرواية مفسّرة للاية الكريمة، أى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...**^٤ لانه مع عدم إشعار فيها لذلك وإنّما احتمال أو ظنّ ناش من ورود الميسر فى الاية، مع أنّ الحمل على التفسير يوجب ارتكاب خلاف ظاهر بعيد فى الاية، وهو استعمال الميسر وإرادة القمار وما قورم عليه. بل ما ورد فى تفسيرها كروايتى جابر^٥ و محمد بن عيسى^٦ ليس فيهما ما قورم عليه، بل فسّر فيهما بما قورم به، فلا وجه لجعل مثل صحيحة معمر بن خلّاد تفسيراً لها.

مضافاً إلى أنّه لو جعلت مفسّرة أيضاً تدلّ على المقصود ظاهراً، لأنّ الظاهر منها أنّ

ما قورم عليه بما هو كذلك داخل فيها ومراد منها، وإن لا يخلو من نحو مناقشة.

وكيف كان لا شبهة فى ظهورها فيما ذكرناه، بل يمكن استظهار حرمة على

١. راجع: ١: ١٣ من الكتاب المكاسب المحرمة.

٢. الوسائل: ١٢: ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣. نفس المصدر و الباب: الحديث ٩.

٤. المائدة / ٩٠.

٥. الوسائل: ١٢: ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٦. نفس المصدر و الباب: الحديث ١٤.

صاحب المال منها أيضاً، بأن يقال: إن ما قورم عليه حرام لا بعنوان أكل مال الغير حتى يقال: لا معنى لحرمة على صاحبه، بل بعنوان انتزاعى آخر هو عنوان ما قورم عليه، فيحرم بهذا العنوان على جميع الناس.

وبعبارة أخرى: أن أخذ مال المقامرة من صاحبه بعنوان الغلبة فى القمار والالتزام بمقتضى مقامرتهما يجعل المال معنوياً بعنوانٍ محرّم، فلا يجوز لاحد التصرف فيه ولو صاحب المال.

نعم، لو أخذ ماله بعنوان أن القمار ليس بسبب، لا بأس به ويجوز تصرفه فيه. وأما احتمال خروج المال شرعاً عن المآلية بمجرد حصول التقامر عليه ضعيف جداً، بل مقطوع الخلاف، لكن الاحتمال المتقدم موافق للأدلة ولا يخالفه عقل أو نقل. وقد وقع نظيره فى الشرع، كحرمة الأكل على مائدة يشرب عليها الخمر.^١ فلا يجوز رفع اليد عن إطلاق الدليل بمجرد الاستبعاد أو تخيله.

ولا يتوهم أن ما ذكر نظير ما قيل: فى المغصوب إنه لا يجوز لصاحب المال أيضاً التصرف فيه. ولا يخفى ضعفه، وذلك لأن حرمة المغصوب إنما هو بعنوانه، وهو التسلّط على مال الغير والاستيلاء عليه، وحرمة تصرفه باعتبار التصرف فى مال الغير عدواناً، فلا معنى لحرمة على صاحب المال، بخلاف ما نحن فيه، فإن الحرمة متعلّقة بعنوان آخر غير التصرف فى مال الغير، فتدبر.

دلالة الكتاب والسنة على أن القمار من الكبائر

الثانى: القمار بأقسامه من الكبائر، لظاهر قوله تعالى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ. ولا ينافيه قوله تعالى: وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا، لأن

أكبريته منهما لا تنافى كونه كبيرة فى نفسه كما يقتضيه صدر الآية.

وفى رواية على بن يقطين عن أبى الحسن - عليه السلام - فى باب تحريم الخمر قال: «فأما الإنم فى كتاب الله فهى الخمر والميسر، وإثمهما كبير كما قال الله عز وجل»^١.

ولروايتى الفضل بن شاذان وأعمش الواردين فى عدّ الكبائر^٢ وفى سندهما ضعف وإن قيل إنَّ سند الأولى بأحد طرقه لا يخلو من حسن بل صحَّح بعضهم ذلك،^٣ وقال الشيخ الانصارى فى باب الكذب: إنَّه لا يقصر عن الصحيح^٤ وسيأتى الكلام فيه. ويمكن الاستدلال على المطلوب برواية على بن إبراهيم فى تفسيره عن أبى الجارود فى قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...** وفى آخرها: «وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان»^٥.

ولا ريب فى أنَّه ليس مراده من الإخبار بالمقارنة بينها صرف الإخبار بأمر ضرورى لا فائدة فيه، بل مراده بيان عظمة خطيئتهما وحرمتهما وأنَّه لهذه جعلهما قريناً للشرك. ولعلَّه تشير إلى ذلك ما دلَّت على أنَّ شارب الخمر كعابد وثن،^٦ وما دلَّت على

١ . الوسائل: ١٧: ٢٤٠، الباب ٩ من أبواب الأسربة المحرمة، الحديث ١٣.

٢ . الوسائل: ١١: ٢٦٠، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديثان ٣٣، ٣٦. أيضاً الاول فى عيون أخبار الرضا - عليه السلام: ٢: ١٢٦ والناس فى الخصال: ٢: ٦١٠.

٣ . القائل هو المامقانى؛ راجع تنقيح المقال: ٢: ٢٣٢.

٤ . المكاسب للشيخ: ٤٩، فى المسألة الثامنة عشر من النوع الرابع، فى الكذب.

٥ . الوسائل: ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢: تفسير القمى: ١: ١٨١، فى تفسير الآية ٩٠ من سورة المائدة.

٦ . الوسائل: ١٧: ٢٥٣، الباب ١٣ من أبواب الأسربة المحرمة.

أَنَّ الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ الشَّطْرَنِجِ.^١

وقد استدلَّ أبو عبد الله - عليه السلام - في رواية عبد العظيم الحسني الصحيحة على أَنَّ شرب الخمر من الكبائر بقوله: «لأنَّ الله - عزَّ وجلَّ - نهى عنها كما نهى عن عبادة الأوثان».^٢ وهو إشارة إلى الآية المتقدِّمة، وليس مراده مجرد تعلُّق النهي بهما، بل المراد أَنَّ النهي عنهما مقارنان أو مشابهان في الكيفيَّة، فتدلَّ على أَنَّ الخمر والميسر في العظمة والكبر عبادة الأوثان وليس الاقتران بينهما لصرف الجمع في التعبير بلا نكتة.^٣



وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ^٤

لا إشكال بين المسلمين في جواز معاشره النساء بغير الاستمتاع في أيام الحيض، فلا يمكن الأخذ بالمعنى اللغوي «للاعتزال» و«القرب» فلا بدَّ من أن تكون الجملتان كناية. ولا يمكن جعلهما كناية عن مطلق الاستمتاع ولو بمثل القبلة ولمس ما فوق السرة والأخذ بالساق؛ لإجماع الفريقين على جوازه، فلا بدَّ من جعلهما كناية عن أحد أمور: إما الإدخال في القبل.

وإما الأعمُّ منه ومن الدبر.

وإما هما مع الاستمتاع بما بين السرة والركبة.

١ . الوسائل؛ ١٢: ٢٣٧، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتب به، الحديثان ١، ٣.

٢ . الوسائل؛ ١١: ٢٥٢، الباب ١٤٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديث ٢.

٣ . مكاسب المحرمة؛ ٢: ٤٢ - ٤٥.

٤ . البقرة / ٢٢٢.

والأرجح هو الأول؛ لأن التكنية عنه مناسبة لقوله: **قُلْ هُوَ أَذَى وَمَعْلُومٌ أَنْ** «الأذى» - على ما هو المتفاهم العرفى - هو القذارة التى ابتلى بها الفرج خاصة فى زمان الحيض، ولقوله: **حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِنَّ «الطهر»** - على ما مرّ سابقاً - هو النقاء من الدم، فمناسبة الحكم والموضوع قرينة على المعنى المكنى عنه.

وأما التكنية عن حدّ خاص، مثل الاستمتاع بما بين السرة والركبة بلا حائل، كما قال المخالفون أو عن الوطء فى الدبر والقبل أو عنهما وعن التفخيذ مثلاً - من غير قيام شاهد وقرينة وتناسب تدلّ عليها - فغير صحيح، وبعيد عن الكلام المتعارف، فضلاً عن القرآن الكريم.

وبالجملة: بعد رفع اليد عن المعنى اللغوى والحقيقى وعن الكناية عن مطلق الاستمتاع المتعارف بين الرجال والنساء، لا يمكن التكنية عن غير إتيان الفرج والقبل؛ لعدم التناسب وعدم القرينة، وأما هو فموافق للفهم العرفى، ومناسب لكون المحيض أذى ولسائر الجمل التى فى الآية صدرأً وذيلأً؛ لو لم نقل: إنّ الاعتزال عن النساء وعدم القرب بنفسهما، كناية عرفاً عن الدخول المتعارف ولم نقل: إنّ «المحيض» عبارة عن مكان الحيض، كما قال الشيخ الطوسى.^١



الأمر الرابع

فى جواز وطء الزوجة قبلاً بعد نقائها وقبل الغسل
إذا طهرت الحائض جاز لزوجها وطؤها قبلاً قبل الغسل، ولا يجب عليها الغسل

للوطء، كما هو المشهور نقلاً عن «التذكرة» و«المختلف» و«المنتهى» و«جامع المقاصد».

وعن «الخلاف» و«الانتصار» و«الغنية» وظاهر «التبيان» و«المجمع» و«السرائر» و«الروض» و«أحكام الراوندى» دعوى الإجماع عليه.

وعن الصدوق عدم الجواز قبل اغتسالها، لكنه قال فى آخر كلامه: «إنه إن كان زوجها شبقاً أو مستعجلاً، وأراد وطأها قبل الغسل، أمرها أن تغسل فرجها، ثم يجامعها».

وهذا كما ترى، خصوصاً بملاحظة عطف «الاستعجال» على «الشيق» يدل على أن مراده الكراهة الشديدة، لا الحرمة.

دلالة آية المحيض على الجواز

وكيف كان: فيدل على المشهور الآية الشريفة، وهى قوله عزّ وعلا: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ سواء فى ذلك قراءة التخفيف والتضعيف:

١ - تقريب دلالة الآية بناءً على قراءة التخفيف

أما الأولى فظاهر؛ ضرورة أن صدر الآية يدل على أن وجوب الاعتزال، متفرع على الأذى، وأن المحيض بما أنه أذى صار سبباً لإيجابه.

وقوله: وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ ظاهر فى كونه بياناً لقوله: اعْتَزِلُوا النِّسَاءَ لا لأمر آخر غير مربوط بالحيض والأذى، فكأنه قال: «إن المحيض لما كان أذى فاعتزلوهن ولا تقربوهن حتى يرتفع الأذى ويظهرن من الطمث».

وقوله: فَإِذَا تَطَهَّرْنَ تفريع على ذلك، وليس مطلباً مستأنفاً مستقلاً، بشهادة فاء

التفريع والفهم العرفى، فيكون معناه «إذا صرن طاهرات» على أحد معانى باب «التفعل». والحمل على الاغتسال أو الوضوء أو غسل الفرج يدفعه السياق والتفريع، وينافى صدر الآية الذى هو ظاهر فى عليّة نفس المحيض - الذى هو أذى - فى وجوب الاعتزال وحرمة القرب.

وما قيل: «من أن التطهر فعل اختياري، ويشهد به ذيل الآية؛ لأنّ تعلق الحبّ إنّما هو بفعل اختياري» فى غير محلّه إن أريد ظهوره فى ذلك؛ ضرورة أن لصيغة «التفعل» معانى وموارد للاستعمال: بعضها مشهور، وبعضها غير مشهور، كالمجئ للصيرورة، نحو «تأيمت المرأة» أى صارت أيماً أو للاتساق، نحو «تبدّى» أى انتسب إلى البادية. والظاهر فى المقام - بمناسبة التفريع على ما سبق، وبما أنّ الظاهر من الآية أنّ المحيض هو تمام الموضوع للحكم بالاعتزال وعدم القرب - هو كونه بمعنى الصيرورة.

ودعوى عدم تعلق الحبّ إلّا بالفعل الاختياري غير وجهية، كما ورد: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال» ولا إشكال فى تعلق الحبّ بأمر غير اختياريّة إلى ما شاء الله.

وأغرب من ذلك دعوى كون «الطهر» حقيقة شرعية فى الطهارات الثلاث !! ضرورة أن استعمال «الطهر» فى المقابل للطمّ شائع لغة وعرفاً، وفى الأخبار المتظافرة، فاخصاصه بها - على فرض تسليم الحقيقة الشرعية - ممنوع. كما أن حصول الحقيقة الشرعيّة عند نزول الآية ممنوع. وتقدّم الحقيقة الشرعية على العرفية واللغوية، لا يخلو من منع.

وبالجملة: من تأمل الآية الكريمة وخصوصياتها صدرأً وذيلأً، لا يشكّ فى أن المراد من «الطهر» و«التطهر» هو زوال الأذى الذى هو المحيض.

٢ - تقريب دلالة الاية بناءً على قراءة التضعيف

ومما ذكرنا يظهر تقريب الدلالة على قراءة التضعيف؛ فإن صدر الاية - كما عرفت - ظاهر في أن المحيض الذي هو أذى موجب لوجوب الاعتزال، ومعه تكون الغاية لرفعه هو ارتفاع الأذى، فيصير ذلك قرينة على تعيين أحد المعاني لباب «التفعل» وهو الصيرورة، وليس في هذا ارتكاب خلاف ظاهر بوجه.

ولا يمكن العكس بحمل «التطهر» على الاغتسال، ورفع اليد عن ظهور الصدر؛ لأنّ حمله عليه بلا قرينة - بل مع القرينة على ضده - غير جائز. ويلزم منه حمل صدر الاية على خلاف ظاهره؛ ضرورة أنه مع كون غاية الحرمة هي الاغتسال، لا يكون المحيض الذي هو أذى سبباً لوجوب الاعتزال، بل لا بدّ وأن يكون حدث الحيض - ممّا هو باقٍ بعد رفعه - سبباً له. مع أنّه خلاف ظاهر بارد بلا قرينة وشاهد.

وبالجملة: دار الأمر بين حفظ ظهور الصدر وقرينته لتعيين أحد المعاني للفظ المشترك، وبين حمل اللفظ المشترك على بعض معانيه بلا قرينة، ورفع اليد عن ظاهر آخر بلا وجه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما عليه أصحابنا هو الظاهر من الاية الشريفة؛ بعد ملاحظة الصدر والذيل وقرينية بعض الكلام المبارك على بعض، وعليه فلا مجال للدعاوى التي في الباب، خصوصاً ما فصلّ شيخنا الشهيد في «الروض» من الوجوه الكثيرة، وتبعه في بعضها الشيخ الأعظم مع إضافات غير وجيهة.

ترجيح قراءة التخفيف وإبطال القراءات السبع أو العشر

هذا مع أنّ ترجيح قراءة التخفيف على التضعيف، كالنار على المنار عند أولى الأبصار؛ ضرورة أنّ ما هو الآن بين أيدينا من الكتاب العزيز، متواتر فوق حدّ التواتر

بالألف والالاف؛ فإن كل طبقة من المسلمين وغيرهم ممن يبلغ الملايين، أخذوا هذا القرآن بهذه المادة والهيئة عن طبقة سابقة مثلهم فى العدد... وهكذا إلى صدر الإسلام، وكلما يكون شئ فى العالم كذلك.

وهذه القراءات السبع أو العشر لم تمسّ كرامة القرآن رأساً، ولم يعتنِ المسلمون بها وبقرائها، فسورة الحمد هذه ممّا يقرأها الملايين من المسلمين فى الصلوات آناء الليل وأطراف النهار، وقرأها كل جيل على جيل، وأخذ كل طائفة قراءةً وسماعاً من طائفة قبلها إلى زمان الوحي، ترى أن القراء تلاعبوا بها بما شاؤوا، ومع ذلك بقيت على سيطرتها، ولم يمسّ كرامتها هذا التلاعب الفضيع، وهذا الدسّ القبيح؟! وهو أدلّ دليل على عدم الأساس لتواتر القراءات إن كان المراد تواترها عن النبى الأكرم - صلى الله عليه وآله وسلم - مؤيداً بحديث وضعه بعض أهل الضلال والجهل، وقد كذبه أولياء العصمة وأهل بيت الوحي بقولهم: «إن القرآن واحد من عند واحد».

هذا مع أن كلاً من القراء - على ما حكى عنهم - استبدّ برأيه بترجيحات أدبية، و كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا^١ وظنّى أن سوق القراءة لما كان رائجاً فى تلك الأعصار، فتح كل دكة لترويج متاعه، والله تعالى برىء من المشركين ورسوله - صلى الله عليه وآله وسلم.

نعم، ما هو المتواتر هو القرآن الكريم الموجود بين أيدي المسلمين وغيرهم، وأما غيره من القراءات والدعاوى فخرافات فوق خرافات ظُلِّمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ^٢ وهو تعالى نزل الذكر وحفظه أى حفظ، فإنك لو ترى القرآن فى أقصى بلاد الكفر، لرأيتَه كما تراه فى مركز الإسلام وأيدي المسلمين، وأى حفظ أعظم من ذلك!

١. الأعراف / ٣٨.

٢. النور / ٤٠.

بيان وجه الجمع العقلاني بين قراءتي التخفيف والتضعيف

ثم إنه لو فرضنا تواتر القراءات والإجماع على وجوب العمل بكل قراءة، وقع التعارض ظاهراً بين القراءتين.

ولكن التأمل فيما أسلفناه، يقضى بالجمع العقلاني بينهما بحمل «التطهر» على الطهر بعد الحيض؛ فإن رفع اليد عن ظهور «التطهر» في الفعل الاختياري - على فرض تسليمه - وحفظ ظهور الصدر الدال على أن المحيض بما هو أذى علة أو موضوع لحرمة الوطء ووجوب الاعتزال، أهون من رفع اليد عن الظهور السياقي «للطهر» في كونه مقابل الحيض، وعن الظهور القوي للصدر المشعر بالعلية أو الظاهر فيها؛ فإن الغاية إذا كانت هي الغتسال، فلا بد أن تكون العلة أو الموضوع حدث الحيض، لا الحيض الذي أخذ في الآية موضوعاً.

بل لابد وأن يحمل «الأذى» على التعبدى، لا العرفى المعلوم للعقلاء، وكل ذلك خلاف الظاهر، وارتكابه بعيد، وأما حمل «التطهر» على صيرورتها طاهرة، فغير بعيد بعد قضاء مناسبة الحكم والموضوع له، فترجيح الشيخ الأعظم كأنه وقع فى غير محلّه.

دلالة عموم الكتاب والسنة على جواز الوطء قبل الغسل

ثم مع الغض عن دلالة الآية الشريفة، فمقتضى عموم الكتاب والسنة أو إطلاقهما هو جواز إتيان النساء فى كل زمان، خرج منه أيام المحيض، وبقي الباقي تحت العموم أو الإطلاق. ولا مجال للتمسك باستصحاب حكم المخصّص، كما حقق فى محلّه خصوصاً إذا قلنا: إن قوله تعالى: فَأَتُوا حَرَائِكُمْ أَكْبَرًا بِمَعْنَى:

متى سئتم.

وأما الإشكال فى أصل جريان الاستصحاب بدعوى: «أنّ الحرمة منوطة بأيّام الحيض أو بالحائض، وقد ارتفع المناط على كلّ تقدير بعد الظهر من الحيض» فغير وجهه:

أما أولاً: فلأنّ الموضوع لوجوب الاعتزال وحرمة القرب هو النساء بعلية الحيض، ومع الشكّ فى كون العلّة واسطة فى الثبوت أو العروض، لا إشكال فى جريان الاستصحاب. ودعوى دلالة الآية على قطع الحرمة عند رفع الحيض، خروج عن محلّ البحث الذى هو التمسك بالأصل عند فقدان الدليل الاجتهادى. وأما ثانياً: فلأنّه لو فرضنا أنّ الحكم تعلق بعنوان «الحائض» لكن بعد انطباق العنوان على الخارج، تكون المرأة الحائض موضوعاً له، وبعد ارتفاع صفتها بقى موضوع الاستصحاب وإن لم يبق موضوع الدليل، فمناقشة الشيخ الأعظم فى الاستصحاب وتمسكه بأصل الإباحة، كأنّها على خلاف مبناه فى الأصول. هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

دلالة الاخبار الخاصّة على الجواز من غير فرق بين الشبق وغيره

وأما بالنظر إليها فالحكم أوضح؛ لدلالة روايات ابن بكير وابن يقطين وابن المغيرة على الجواز صراحة:

ففى الأولى: - التى لا يبعد كونها موثّقة - عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا انقطع الدم ولم تغتسل فليأتها زوجها إن شاء»^١.

وفى الثانية: - التى سندها كذلك - عن أبى الحسن - عليه السلام - قال: سألته

عن الحائض ترى الطهر، أيقع بها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا بأس، وبعد الغسل أحبّ إليّ»^١.

وفى الثالثة: - التى فيها إرسال - عن العبد الصالح: فى المرأة «إذا طهرت من الحيض ولم تمسّ الماء، فلا يقع عليها زوجها حتّى تغتسل، وإن فعل فلا بأس به» وقال: «تمسّ الماء أحبّ إليّ»^٢.

ولا تعارضها رواية أبى بصير، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: سألته عن امرأة كانت طامثاً فرأت الطهر، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا، حتّى تغتسل».

قال: وسألته عن امرأة حاضت فى السفر، ثمّ طهرت فلم تجد ماءً يوماً واثنين، أحلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا يصلح حتّى تغتسل»^٣.

و رواية سعيد بن يسار، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: قلت له: المرأة تحرم عليها الصلاة، ثمّ تطهر، فتوضّأ من غير أن تغتسل، أفلزوجها أن يأتها قبل أن تغتسل؟ قال: «لا، حتّى تغتسل»^٤.

وصحيحة أبى عبيدة - على الأصحّ - قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - ... إلى أن قال: «فيأتها زوجها فى تلك الحال؟ قال: «نعم؛ إذا غسلت فرجها وتيمّمت فلا بأس»^٥.

١ . نفس المصدر؛ الحديث ٥.

٢ . نفس المصدر؛ الحديث ٤.

٣ . نفس المصدر؛ ٢: ٣٢٦، الحديث ٦.

٤ . وسائل الشيعة؛ ٢: ٣٢٦، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٢٧، الحديث ٧.

٥ . نفس المصدر؛ ٢: ٣٦٢، الباب ٢١، الحديث ١.

وموتقة عبدالرحمان بن أبى عبدالله قال: سألت أبا عبدالله - عليه السلام - عن امرأة حاضت، ثم طهرت فى سفر، فلم تجد الماء يومين أو ثلاثاً، هل لزوجها أن يقع عليها؟ قال: «لا يصلح لزوجها أن يقع عليها حتى تغتسل»^١.
من وجوه:

أقربها وجود الجمع العقلانى المقبول بينها. بل فى روايات المنع إشعار أو دلالة على الكراهة. هذا مع موافقتها للعامة ومخالفتها للكتاب والشهرة، فلا إشكال فى الحكم من هذه الجهة.

وأما صحيحة محمد بن مسلم، عن أبى جعفر - عليه السلام - فى المرأة ينقطع عنها الدم دم الحيض فى آخر أيامها، قال: «إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغتسل فرجها، ثم يمسها إن شاء قبل أن تغتسل»^٢.

فغير صالحة للشهادة بالجمع بين الأخبار والتفصيل بين الشبق وغيره، كما عن الصدوق ضرورة أن نفس تلك الصحيحة - بتعليق الحكم على الشبق - دالة على أن الحكم على سبيل الكراهة لا الحرمة، وإلا فلم يكن يعلقه على شدة الميل والشبق.
اعتبار وقوع الانقطاع فى آخر أيام الحيض لا بعد أيامه

ثم إن ظاهر الصحيحة هو كون الانقطاع فى آخر أيام الحيض، لا بعد أيامه، كما هو ظاهر «آخر أيامها» بل يشعر به قوله: «ينقطع عنها الدم» فما فى «الروض»: «من أن الدليل والفتوى شاملان للانقطاع قبل انقطاع العادة» وجيه؛ لما ذكرنا، ولإطلاق بعض الأدلة فما ربما يستشكل من جهة احتمال معاودة الدم؛ لأن عوده

١. نفس المصدر؛ ٢: ٣١٢، الباب ٢١، الحديث ٣.

٢. نفس المصدر؛ ٢: ٣٢٤، الباب ٢٧، الحديث ١.

فى العادة من الأمور الجبّلية، بخلافه بعدها، فى غير محلّه.
نعم، لو كانت عاداتها الرجوع بعد الانقطاع ولو بالعادة الشرعية، لكان الإشكال
فى محلّه. بل الظاهر خروج مثله عن موضوع أدلّة الجواز، ودخوله فى أيام
العادة، كما مرّ الكلام فيه.

جواز الوطء قبل غسل الفرج

ثمّ إنّ ظاهر صحيحة محمد بن مسلم وجوب غسل الفرج شرطاً لجواز إتيان
الزوج، كما عن ظاهر الأكثر وصريح «الغنية».
وفى «المجمع» وعن ظاهر «التبيان» و«أحكام الراوندى» توقفه على أحد
الأمرين: غسل الفرج، أو الوضوء، ولم يتضح دليل الثانى.
وعن الحلّى والمحقّق فى «المعتبر» والشهيد الندب، وهو الأقوى؛ لقوّة ظهور
الاية الشريفة فى عدم دخل شىء غير ارتفاع الحيض وحصول الطهر
من وجوه

كالتعليل المستفاد من تفريع الاعتزال على الأذى الذى هو المحيض.
ومن جعل الغاية لحرمة القرب الطهر منه.
ومن تفريع التطهّر عليه، وقد مرّ ترجيح حمله على حصول الطهر.
ومن ظهور الاية فى عليّة التطهّر - الذى هو حصول الطهر - لجواز الإتيان.
ولعموم آية حرثية النساء أو إطلاقها، وإطلاقات الروايات التى فى مقام البيان.
ومن جعل غسل الفرج قريباً للتيمّم فى صحيحة أبى عبيدة المتقدّمة، ولا
إشكال فى عدم شرطية التيمّم وجوباً؛ لأنّه بدل الغسل الذى قد عرفت عدم
شرطيته للجواز، فنفس هذا الاقتران يشعر - بل يدلّ - على كون الغسل من قبيل
التيمّم. كما أنّ جعل الجزاء عدم البأس، مشعر أو دالّ على الكراهة مع فقدانهما أو

فقدان أحدهما.

ومن جميع ذلك يعلم تعيّن حمل صحيحة ابن مسلم على الرجحان، أو رفع الكراهة، فيستفاد من مجموع الروايات كون الكراهة ذات مراتب، يرفع جميعها بالغسل، وبعضها بالتيمّم وغسل الفرج، ثم بالتيمّم فقط، أو غسل الفرج فقط. وأما الوضوء وإن لم نعثر على دليله، لكن لا بأس باستحبابه بعد ظهور فتوى الشيخ فى «التيان» و«أحكام الراوندى» على ما حكى وبعد نسبة الطبرسى ذلك إلى مذهبنا، والأولى الإتيان به رجاءً.

ارتفاع المنع أو المرجوحية مع تيمّم المرأة

ثم إنّ الظاهر من أدلّة بدلية التيمّم للغسل والتراب للماء وكونه أحد الطهورين وربّه وربّ الماء واحد هو قيامه مقامه فى زوال المنع على القول به وفى زوال الكراهة على المشهور لولا بعض الأخبار الدالّة على بقاء الكراهة بمرتبة. وما يقال: «من أنّ بدليته له إنّما هى فيما يشترط بالطهر، دون مطلق الأغسال». ففيه: أنّ ما نحن فيه أيضاً كذلك؛ لأنّ الظاهر من الأدلّة هو اشتراط الجواز - على فرضه - وزوال الكراهة بالطهور الذى هو شرط الصلاة.

وقد يقال: إنّ أثر التيمّم يزول بالجماع، ومعه لا معنى له. وفيه - على ما سيأتى فى محلّه - منع زوال أثره؛ أى رفع حدث الحيض عن موضوع الفاقد كسائر الأحداث، وأنّ التيمّم رافع لا مبيح.

هذا مع أنّ صحيحة أبى عبيدة ورواية الساباطى تدلّان على المقصود. والمناقشة فى سند الأولى فى غير محلّها؛ فإنّ سهل بن زياد وإنّ ضَعَفَ لكنّ المتتبع فى رواياته يطمئنّ بثبوتها - من كثرة رواياته وإتقانها واعتناء المشايخ بها - فوق ما يطمئنّ من توثيق أصحاب الرجال، كما رجّحنا بذلك وثاقة إبراهيم بن

هاشم القمى ومحمد بن إسماعيل النيسابورى راوية الفضل بن شاذان وغيرهما. ولا أستبعد كون الزبيرى أيضاً من هذا القبيل.^١

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ^٢

و منها:^٣ الأخبار الكثيرة الواردة فى شأن نزول قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ^٤ وإنه ورد فى رجل من الأنصار؛ حيث أكل طعاماً فلان بطنه، فاستنجى بالماء فدعاه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فخشى الرجل أن يكون قد نزل فيه أمر يسوؤه، فلما دخل قال له رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - هل عملت فى يومك هذا شيئاً؟»

فقال له: نعم يا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أنى واللّه ما حملنى الاستنجاء بالماء، إلا أنى أكلت طعاماً فلان فلم تغن عنى الحجارة شيئاً، فاستنجيت بالماء.

فقال له رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - «هنيئاً لك، فإن الله - عزّ وجلّ - قد أنزل فيك آية، فكنت أنت أول التوابين وأول المتطهرين».^٥
و تقريب الدلالة: أنه لو كان الاستنجاء بالأحجار أو بغيرها سوى الماء مؤثراً فى

١ . كتاب الطهارة: ١: ٢٤٥ - ٢٥٩.

٢ . البقرة / ٢٢٤.

٣ . الأخبار التى يظهر منها أنه لا تحصل الطهارة بالمسح بالأحجار بل يتوقف حصولها الفسل بالماء.

٤ . البقرة / ٢٢٢.

٥ . وسائل الشيعة: ١: ٣٥٤، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٣٤.

حصول الطهارة؛ بحيث لم يكن فرق بينه وبين الاستنجاء بالماء، لما كان وصف التطهر مختصاً بالرجل، فضلاً عن أن يكون أوّل المتطهرين.^١

أن الحلف عبارة عن جملة إنشائية تأتى بها لتأكيد الجملة الإخبارية، أو الإنشائية فى بعض الأحيان، وهى غير الجملة الإخبارية المؤكدة بها، ولا تتّصف بالصدق والكذب، وإطلاقهما أحياناً عليها إنّما هو بنحو من التأويل والتسامح، فيقال: اليمين الكاذبة أو الصادقة باعتبار متعلّقيهما.

ولمّا ورد فى الكتاب العزيز النهى عن جعل الله تعالى عرضة للأيمان فقال تعالى: **وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ**، و ورد فى الروايات النهى عنها كاذباً أو صادقاً يمكن أن يكون ذاك وذلك منشأً للشبهة فى أن اليمين غير جائزة حتّى لإنباء المال والتخلّص من العشار وغيره، فسألوا عن حكم اليمين من حيث هى.

فلا إطلاق فيها يشمل اليمين المقارنة للجملة الكاذبة، لأنّ جواز نفس اليمين غير مربوط ولا ملازم لجواز الكذب.

بل لا معنى للإطلاق بالنسبة إلى المقارن والمتعلّق، فإنّ معنى الإطلاق هو كون نفس طبيعة موضوع حكم من غير دخالة شىء آخر فيه، فتكون الطبيعة فى أى مورد وجدت محكومة به، و اليمين من حيث هى إنشاء لا كذب فيها، وإسراء حكم الكذب عليه من متعلّقه لا معنى له، فتكون الروايات أجنبية عمّا نحن بصده.^٢



١ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٣٢٤.

٢ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ١٢٣ - ١٢٤.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

إذا تعقَّب العامَّ ضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ، هل يوجب تخصيصه به، أو لا ؟
ولا يخلو هذا العنوان عن مسامحة؛ لما سيَتَّضح لك: من أنَّ الضمير لا يرجع إلى
بعض الأفراد في مورد، بل الحكم بحسب الجدِّ يختصَّ ببعضها، فعوده إلى بعضها لم
يكن مفروغاً عنه.

ثمَّ إنَّ محطَّ البحث - على ما صرَّحوا به - هو ما إذا كان الحكم الثابت لمدخول
الضمير مُغيِراً للثابت لنفس المرجع، سواء كان الحكمان في كلام واحد، مثل قوله:
«أكرم العلماء وخُدَّامهم» إذا كان وجوب الإكرام في الخُدَّام مختصاً بخُدَّام عُدولهم، أو
في كلامين مثل قوله - تعالى: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ إِلَى قَوْلِهِ - تعالى: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ
بِرَدِّهِنَّ^١، وسواء كان الحكمان من سنخ واحد كالمثال الأوَّل، أو لا كالثاني.
وأما إذا كان الحكم واحداً، مثل قوله: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ؛ حيث إنَّ حكم التربُّص
ليس لجميعهنَّ، فلا نزاع.

وليعلم: أنَّه لم يَتَّضح من كلامهم أنَّ النزاع يختصَّ بما إذا علم من الخارج أنَّ
الحكم غير عامٍّ لجميع أفراد المرجع، كالاية الشريفة، أو يختصَّ بما إذا علم ذلك
بقريئة عقلية أو لفظية حافَّة بالكلام - مثل قوله: «أَهْنِ الْفُسَّاقَ، واقتلهم»، حيث علم
المخاطب حين إلقاء الكلام إليه أنَّ حكم القتل ليس لجميع أفراد الفُسَّاق - أو يعمَّهما.
ظاهر التمثيل بالاية الشريفة عدم الاختصاص بالثاني، بل لا يبعد أن يكون ذيل
كلام المحقِّق الخراساني^٢ شاهداً على التعميم لهما على تأمُّل.

١. البقرة / ٢٢٨.

٢. البقرة / ٢٢٨.

٣. الكفاية؛ ١: ٣٦٣.

و كيف كان، إن كان محطّ البحث أعمّ منهما فالتحقيق التفصيل بينهما، بأن يقال: إذا كان الدالّ على اختصاص الحكم ببعض الأفراد منفصلاً، كالاية الشريفة حيث تكون فى نفسها ظاهرة فى عموم الحكم لجميع أفراد العام، وأنّ بعولته جميع المطلقات أحقّ بردهنّ، لكن دلّ دليل خارجيّ بأن لا رجوع فى طلاق البائن، فلا إشكال فى بقاء العامّ على عمومته بالنسبة إلى حكمه - أى التبرّص - لكون المقام من قبيل الدوران بين تخصيصٍ لعامٍّ أو تخصيصين لعامّين؛ ضرورة أن عموم قوله: **وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ** صار مخصّصاً بما دلّ على اختصاص الحكم بالرجعيّات، وشكّ فى عروض التخصيص بقوله: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ...**، فأصالة العموم فيه ممّا لا معارض له.

وما فى كلامهم: من كون المقام من قبيل الدوران بين التخصيص والاستخدام فى الضمير،^١ من غريب الأمر؛ لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين فى باب التخصيص من عدم كونه تصرفاً فى ظهور العامّ، فقلوه: **وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ...** مستعمل فى العموم، وضمير بعولتهنّ - أيضاً - يرجع إليها من غير استخدام وتجاوز، والمخصّص الخارجيّ فى المقام ليس حاله إلّا كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجديّة إلّا ببعض الأفراد فى الحكم الثانى؛ أى الأحقيّة، وذلك لا يوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه، بل هذا أولى بعدم رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبة إلى البقيّة.

وأما حديث الاستخدام والمجازيّة فى الإسناد أو فى اللفظ، فليس بشيء؛ لأنّ الضمائر على ما تقدّم فى باب الوضع،^٢ وضعت لإيقاع الإشارة الخارجيّة، فلا بدّ لها من مرجع مُشار إليه، والرجعيّات لم تذكر فى الكلام، ولم تعهد فى الذهن، فلا معنى

١ . دررالفوائد؛ ١: ١٩٤؛ فوائد الاصول؛ ٢: ٥٥١ - ٥٥٢.

٢ . و ذلك فى صفحة ٩٦ من الجزء الأول من هذا الكتاب (مناهج الوصول).

للرجوع إليها، وقد عرفت في المجاز أنه متقوم بالدعوى، وليس المقام مناسباً لدعوى كون الرجعيّات جميع المطلّقات، فما في كلام بعضهم من الدوران بين الاستخدام التخصيص، وترجيح أحدهما على الآخر، خلاف التحقيق.

كما أن ما في كلام المحقّق الخراسانيّ في وجه الترجيح: من أن بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في كَيْفِيَّة الاستعمال،^١ أجنبىّ عن محطّ البحث؛ لأنّ الدوران على فرضه بين الظهور السياقي والتخصيص، وقد عرفت أنه - أيضاً - باطل. وأما إذا كان الكلام مقترناً - عقلاً أو لفظاً - بما يجعل الحكم خاصاً ببعض الأفراد، فالظاهر طُرُوء الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على إجراء أصالة التطابق في مثل ما حُفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحة الاحتجاج بمثل: «أهينِ الفساق اقتلهم» لإهانة غير الكفار، مشكلة.^٢



لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ^٣

فصل

في ذكر معنى مفردات الحديث

أما معنى «الضرر» فهو معروف لدى العرف، ولعلّ معناه العرفي هو النقص في الأموال والأنفس، كما أن النفع الذي مقابله كذلك، يقال: ضرّه البيع الكذائي وأضرّ به، والبيع ضرريّ، ونفعه كذا، وضرّه الغذاء الكذائي وأضرّ به، وهو ضارّ، ونفعه الغذاء، وهو

١ . الكفاية: ١: ٣٦٢ - ٣٦٣.

٢ . مناهج الوصول: ٢: ٢٩٣ - ٢٩٦.

٣ . البقرة / ٢٢٣.

نافع، ولا يقال لمن هتك حرمة أو وردت الإهانة عليه: إنه ورد عليه ضرر أو أضربه فلان إذا هتكه، أو نظر إلى أهله، كما لا يقال لمن بجله وجلله ووقره: إنه نفعه، وهو نافع. وهذا واضح لدى العرف.

نعم جاء الضرر لغة بمعانٍ، وهى: الضيق، والشدة، وسوء الحال، والمكروه. قال فى الصحاح: مكان ذو ضرر؛ أى ضيق، ويقال: لا ضرر عليك ولا ضارورة ولا تضرّة

وظاهره: أن فى هذه الاستعمالات يكون الضرر بمعنى الضيق.

وقال فى القاموس: الضرر الضيق.

وفى المنجد: الضَّرّ والضَّرّ والضرر ضدّ النفع، الشدة والضيق وسوء الحال، النقصان يدخل فى الشيء.

أقول: ولعلّ منه الضراء فى مقابل السراء، بمعنى الشدة والقحط.

وعن المصباح: الضّرّ بمعنى فعل المكروه، وضرّه فعل به مكروهاً.

و ممّا ذكرنا يعلم: أن استعمال «الضرر» و«الضرار» و«المُضار» فى حديث الضرر ليس باعتبار أن الضرر أعمّ من الضرر [فى] العَرَض كما شاع فى الألسن، فإن استعماله بمعنى الهتك والانتقاص فى العَرَض ممّا لم يُعهد فى لغة ولا عرف، وإنما استعماله فى قضية سمره بمعنى الضيق والشدة وإيصال الحرج والمكروه، فقلوه: (ما أراك يا سَمُرَة إلا مُضاراً)؛ أى مضيقاً ومورثاً للشدة والحرج والمكروه على أخيك؛ أى لا تريد إلاّ التشديد والتضييق على الأنصارى، وليس معنى كونه مُضاراً؛ أى هاتكاً للحرمة بدخوله منزل الأنصارى ونظره إلى أهله، ولعلّ الناظر إلى ألفاظ الرواية والمتدبر فى كلمات أهل اللغة وأئمة اللسان يصدّق بما ادّعيناه، وإن كنت فى شكّ مما تلونا عليك فانظر

ما سُنْقَرْتُكَ فى معنى الضَّرَّار، ثم راجع موارد استعمال «الضرر» «الضرار» فى اللغة والكتاب والحديث، وانظر هل ترى مورداً استعمالاً [فيه] مكان هتك لحرمة والإهانة فى العرض؟!

و أما الضَّرَّار وسائر تصاريفه من بابه: فلم أجد بعد الفحص مورداً استعمال بمعنى باب المُفاعلة أو المجازاة على الضرر، وكثير من المتبحرين من أهل اللغة قد صرحوا بكونه بمعنى الضرر، وقد ورد فى القرآن الكريم من هذا الباب فى ستة موارد كلها بمعنى الإضرار، وهى: قوله تعالى: لَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ^١ وقوله تعالى: وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ^٢ وقوله تعالى: وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا^٣ وقوله تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً^٤ وقوله تعالى: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرِ مُضَارٍ^٥ وما رأيت فى الأحاديث إلا كذلك:

كقوله فى مُرسلة زُرارة: (إنك رجل مُضَار).

وفى رواية الحذاء: (ما أراك يَاسْمُرُهُ إِلَّا مُضَارّاً).

وفى رواية هارون بن حمزة فى البعير: (فليس له ذلك؛ هذا الضرار).

وفى رواية طلحة بن زيد فى باب إعطاء الأمان: (إنَّ الجار كالنفس غير مُضَارٍ ولا آثم).

١ . الطلاق / ٤.

٢ . البقرة / ٢٨٢.

٣ . البقرة / ٢٣١.

٤ . التوبة / ١٠٧.

٥ . النساء / ١٢.

وفى باب كراهة الرجعة بغير قصد الإمساك روى الصدوق بإسناده عن أبى عبدالله - عليه السلام - قال: (لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته، ثم يرجعها وليس له فيها حاجة، ثم يطلقها، فهذا الضرر الذى نهى الله - عز وجل - عنه).^١

وفى باب ولاية الجد فى النكاح قال: (الجد أولى بذلك ما لم يكن مضاراً).^٢

وفى الرواية المتقدمة عن عقاب الأعمال: (من ضار مسلماً فليس مناً).

وفى كتاب الوصية فى رواية قال على - عليه السلام: (من أوصى ولم يخف^٣ ولم يضار^٤ كان كمن تصدق فى حياته).^٥ إلى غير ذلك من الروايات التى سيمر بعضها عليك.

فى الفرق بين الضرر والضرار

ثم اعلم أن غالب استعمالات الضرر والضرّ والإضرار وسائر تصاريفهما هى فى الضرر المالى والنفسى، بخلاف الضّرار وتصاريفه، فإن استعمالها فى التضييق وإيصال الحرج والمكروه والكلفة شائع، بل الظاهر غلبته فيها، والظاهر أن غالب استعمال هذا الباب فى القرآن الكريم إنما يكون بهذه المعانى لا بمعنى الضرر المالى أو النفسى، فإن قوله تعالى: لا تضارّ والدّة بولدها ولا مولود له بولده قد فُسّر بذلك، فعن أبى عبدالله، قال: (لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضار بها إذا كان لها ولد مريض، ويقول لها: لا أقرّبك، فإنّى أخاف عليك الحبل، فتقتلى ولدى، وكذلك المرأة لا يحلّ

١ . الفقيه؛ ٣: ٢٢٣ - ٣٢٤، باب ١٥٥ فى طلاق العدة؛ الوسائل؛ ١٥: ٤٠٢، باب ٣٤، من أبواب العدة.

٢ . الكافي؛ ٥: ٣٩٥، باب الرجل يريد أن يزوج ابنته... من كتاب النكاح؛ الوسائل؛ ١٤: ٢١٨، باب ١١ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد.

٣ . يقال حفاflan فلاناً: إذا منعه وأجهده. انظر لسان العرب؛ ٣: ٢٥٠ - ٢٥١، مادة «حفا».

٤ . الكافي؛ ٧: ٦٢، باب النوادر من كتاب الوصايا؛ الوسائل؛ ١٣: ٣٥٦، باب ٥ فى أحكام الوصايا.

لها أن تمنع^١ على الرجل، فتقول: إني أخاف أن أحبل، فأقتل ولدى وهذه المضارة في الجماع على الرجل والمرأة؛^٢ وبهذا المضمون غيره^٣ أيضاً.

وفى رواية أخرى عن أبي عبد الله فسر المضارة بالأم يُنزع الولد عنها، قال فى مجمع البحرين فى الآية: أى لا تضار بنزع الرجل الولد عنها، ولا تضار الأم الأب، فلا ترضعه.^٤

و عن أبى عبد الله - عليه السلام: (المطلقة الحبلى يُنفق عليها حتى تضع حملها، وهى أحق بولدها أن ترضعه بما تقبله امرأة أخرى، يقول الله - عز وجل: (لا تضار^٥ والدته بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك) لا يضار بالصبي، ولا يضار بأمه فى رضاعه^٥ الخبر. فعلى التفسيرين - خصوصاً أولهما - تكون المضارة بمعنى التضييق وإيصال الحرج والمكروه، لا الضرر المالى أو النفسى، وكذا قوله تعالى: ولا تُمسِكوهنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا،^٦ يكون بمعنى ذلك، فعن محمد بن على ابن الحسين بإسناده عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: (سألت عن قول الله - عز وجل: ولا تُمسِكوهنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا قال: الرجل يُطلق حتى إذا كادت أن يخلو أجلها

١. فى المصدر: تمتنع.

٢. تفسير القمى: ٦٦ - ٦٧، فى تفسير الآية: الوسائل؛ ١٥: ١٨٠، باب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد.

٣. الكافى؛ ٦: ٤١، باب الرضاع من كتاب العقيقة؛ تفسير العياشى؛ ١: ١٢٠؛ الوسائل؛ ١٥: ١٨٠، باب ٧٢ من أبواب أحكام الأولاد.

٤. مجمع البحرين؛ ٣: ٣٧١، مادة «ضرر».

٥. الكافى؛ ٦: ١٠٣، باب نفقة الحبلى المطلقة من كتاب الطلاق؛ الوسائل؛ ١٥: ١٧٨، باب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد.

٦. البقرة / ٢٣١.

راجعها، ثم طلقها، يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله - عزّ وجلّ - عن ذلك.^١
 وفى مجمع البيان: لا تُنسِكُوهُنَّ ضِرَاراً أى لا تُراجعوهنَّ لا لرغبة فيهنّ، بل لطلب
 الإضرار بهنّ؛ إمّا بتطويل العدة، أو بتضييق النفقة فى العدة.^٢
 والظاهر أنّ الضّرار فى قوله تعالى: وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً^٣ هو بمعنى
 إيصال المكروه [إلى] المؤمنين بإيقاع الشكّ فى قلوبهم وتفريق جمعيّتهم واضطرابهم
 فى دينهم، كما روى: أنّ بنى عمرو بن عوف بنوا مسجد قُبَا، وصلى فيه رسول الله
 - صلى الله عليه وآله - فحسدهم إخوتهم بنو غنم بن عوف، فبنوا مسجد الضّرار،
 وأرادوا أن يحتالوا بذلك، فيفرّقوا المؤمنين، ويوقعوا الشكّ فى قلوبهم؛ بأن يدعوا أبا
 عامر الراهب من الشام؛ ليعظّمهم ويذكرّوهنّ دين الإسلام؛ ليشكّ المسلمون ويضطربوا
 فى دينهم، فأخبر الله نبيّه بذلك، فأمر بإحراقه وهدمه بعد الرجوع من تبوك.
 وفى مجمع البيان: ضِرَاراً أى مضارة؛ يعنى الضرر بأهل مسجد قُبَا أو مسجد
 الرسول؛ ليقُلّ الجمع فيه.
 ويظهر من القضية أنّ الضّرار هاهنا بمعنى إيصال المكروه والحرّج، والتضييق على
 المؤمنين بتقليل جمعيّتهم وتفرقتهم، وإيقاع الاضطراب فى قلوبهم والشكّ فى دينهم،
 لا الضرر المالى والنفسى.

وفى قوله تعالى: وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ^٤ احتمالان:
 أحدهما: أنّه بالبناء للفاعل، فيكون النهى متوجّهاً إلى الكاتب والشهيد.

١ . الفقيه: ٣، ٣٢٣، باب ١٥٥ فى طلاق العدة؛ الوسائل: ١٥، ٤٠٢، باب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق وأحكامه.

٢ . مجمع البيان: ٢، ٥٨٢.

٣ . التوبة / ١٠٧.

٤ . البقرة / ٢٨٢.

و ثانيهما: بالبناء للمفعول، فيكون المعنى لا يفعل بالكاتب والشهيد ضرر.

قال فى مجمع البحرين: قوله: ولا يُضَارُّ كَاتِبٌ ولا شَهِيدٌ فيه قراءةتان:

إحداهما: لا يُضَارُّ بالإظهار والكسر والبناء للفاعل على قراءة أبى عمرو، فعلى هذا يكون المعنى: لا يجوز وقوع المضارة من الكاتب؛ بأن يمتنع من الإجابة، أو يُحرَّف بالزيادة والنقصان، وكذا الشهيد.

وثانيتهما: قراءة الباقيين: «لا يُضَارُّ» بالإدغام والفتح والبناء للمفعول، فعلى هذا يكون المعنى: لا يفعل بالكاتب والشهيد ضرر؛ بأن يُكَلِّف قطع مسافة بمشقة من غير تكلف بمؤنتهما أو غير ذلك.^١

وفى مجمع البيان: نقل عن ابن مسعود ومجاهد: أن الأصل فيه «لا يُضَارُّ» بفتح الراء الأولى، فيكون معناه لا يكلف الكاتب الكتابة فى حال عذر لا يتفرغ إليها، ولا يضيق الأمر على الشاهد بأن يدعى إلى إثبات الشهادة وإقامتها فى حال عذر، ولا يعنف عليهما.^٢

ولا يبعد أن يكون المضارة فى قوله تعالى: ولا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ^٣ هى عدم إسكانهن فى بيوت مناسبة لحالهن ليقعن فى الضيقة، وهو - أيضاً - يرجع إلى ما ذكرنا.

قال فى مجمع البيان: ولا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ أى لا تُدخلوا الضرر عليهن بالتقصير فى السكنى والنفقة والكسوة طالبين بالإضرار التضيق عليهن ليخرجن. وقيل: المعنى أعطوهن من المسكن ما يكفين لجلوسهن ومبيتهم وطهارتهم، و

١. مجمع البحرين؛ ٣: ٢٧١، مادة «ضرر».

٢. مجمع البيان؛ ٢: ٦٨٤.

٣. الطلاق / ٦.

لاتضايقوهنّ حتى يتعذّر عليهنّ السُّكنى. عن أبى مسلم. انتهى.^١
 نعم الظاهر أن «المضار» فى آية الوصيّة بمعنى الإضرار المالى بالورثة.
 والمقصود من التطويل المُملّ: هو إثبات شيوع استعمال الضّرار وتصاريفه فى
 التضييق وإيصال المكروه والحرّج والتكلف وأمثالها، كما أن الشائع فى الضرر والضرر
 والإضرار هو استعمالها فى المال والنفس، كما هو واضح.^٢



فَنَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ^٣
 وأنت خبير: بأنّ الإطلاق ليس من الدلالات اللفظية، حتّى يقال: له مدلول مطابق
 والتزامى، فـ«النصف» إنّما يدلّ على نفس الطبيعة، والقيود كلّها خارجة عن
 مفهومه ومدلوله، ودلالته عليها دلالة لفظيّة بالمطابقة، وإذا لم يأت المتكلم
 والمنشئ بقيد - كإضافته إلى نفسه أو صاحبه - يقال: «إنّه مطلق».
 والمدعى يدعى أنّ «النصف» بلا قيد هو المشاع بين الحصّتين، فما هو من
 المداليل اللفظية هو نفس «النصف» الدالّ على الطبيعة، وعدم إضافته إلى هذا أو
 ذاك من فعل المنشئ، حيث أتى بها ولم يأت بالقيد، لا من الدلالة المطابقة.
 بل لو قيل: بأنّ الدلالة على النصف المشترك مدلول مطابقى، كان أقرب إلى
 الصواب ولو لم يكن صحيحاً أيضاً، وكذا الحال فى جانب الإنشاء.
 والتحقيق: أن لا معارضة بين المداليل المطابقة؛ أى ما دلّت عليه نفس طبيعة

١ . مجمع البيان: ٩: ٤٦٤.

٢ . بدائع الدرر: ٦١ - ٦٩.

٣ . البقرة / ٢٣٧.

النصف ونفس طبيعة الإنشاء، وإنما المعارض إطلاق كل لإطلاق الآخر، وكلّ منهما مثبت بإطلاقه لشيء مخالف للآخر.

ولو قلنا: بأن «النصف» ظاهر في المشاع بلا قيد، وكان البائع وكليلاً أو ولياً لصاحب النصف، فالظاهر بطلانه؛ لعدم الترجيح، وما ذكرناه في الفرض السابق لايجرى هاهنا؛ لتحقق جميع الشرائط.

كما أن الاصول العقلانيّة المذكورة لا تجرى في المقام، والقياس بالكلّي في غير محلّه، لأن الإشاعة تخالف الكلّي كما تقدّم، ولو كان من قبيل الكلّي في المعين، لكان لازمه عدم ملك المشتري بعد البيع للحصّة الخارجيّة، وكان كلّى النصف على عهدة البائع.

وكيف كان: فهو خارج عن مفروض الكلام؛ لأنّ الكلام في النصف المشاع، ولا ترجيح في البين، فيقع باطلاً.

ثم إنّ الشيخ الأعظم - قدس سره - أطال الكلام في المقام بما لا ربط له بالمسألة، كتظهير المقام بما ذكروا فيما لو أصدق المرأة عيناً، فوهبت نصفها المشاع قبل الطلاق، فقال جماعة: إنّ الزوج استحقّ النصف الباقي، لا نصفه وقيمة نصف الموهوب.^١

قال: وليس ذلك إلّا من جهة صدق «النصف» على الباقي، فيدخل في قوله تعالى: **فَنَصِفْ مَا قَرَضْتُمْ**^٢

وفيه: أنّ المفروض في المقام لا ينطبق على نصفه المختص؛ لعدم الترجيح على ما أشرنا إليه، وأمّا في مورد مهر المرأة فالمخصّص محقّق؛ لأنّ الموهوب خارج عن

١. شرائع الاسلام؛ ٢: ٢٧٤؛ الروضة البهية؛ ٢: ١٠٢؛ رياض المسائل؛ ٢: ١١٤٦.

٢. المكاسب؛ ١: ٥٠.

ملكه، والطلاق سبب للتنصيف فعلاً، فإذا وجد السبب لإرجاع النصف المشاع بلا عنوان، وكان النصف المشاع موجوداً، يؤثر السبب فيه.

ولا معنى للرجوع إلى القيمة إلا مع تعذر النصف المشاع، فالتخصيص ليس بلا مخصص، بخلاف المقام.

وأما الإقرار بالنصف، فإن قلنا: بأن «النصف» ظاهر بإطلاقه فى النصف من النصيين، فلا إشكال فى الحمل عليه؛ لعدم معارضة شئ له، لعدم اصول لفظية أو مقامية فى المقام، فما لم يقدّم دليل على إرادة النصف الخاص به يؤخذ بظاهره.

نعم، قد يقال: إن المقرّ إذا قال: «أقرّ بأن النصف له» يكون ظاهراً فى النصف المختص، بخلاف ما إذا قال: «نصفه لفلان»^١.

وفيه إشكال؛ لعدم ظهور الإقرار فيما هو نافذ وجائز، ولا سيما فى المقام الذى كان المقرّ به مشتركاً بينهما.

وكيف كان: لا إشكال فى الأخذ بالظهور بعد تسليمه.

وأما إذا قلنا: بظهور «النصف» فى المشاع مطلقاً وبلا قيد، فقال: «نصف الدار لزيد» فالظاهر عدم نفوذه مطلقاً؛

أما بالنسبة إلى حصّة غيره فظاهر.

وأما بالنسبة إلى حصّته منفرداً أو مشتركاً، فلأن الإقرار بأمر أعم لا يدلّ على الاختصاص، والإقرار إنّما هو نافذ على المقرّ بعد ظهور كلامه، والفرض عدم ظهوره إلا فى النصف القابل لكونه له أو لغيره أو لهما، فلا وجه للأخذ به، وهذا واضح.

وبهذا يظهر الكلام فى الفرع الآخر، وهو إقرار أحد الشريكين بالثلث.

١. الكانسف الغطاء؛ شرح قواعد الاحكام (مخلوط): ٦٧؛ انظر جواهر الكلام: ٢٢: ٣١٧؛ السيد اليزدى؛ حاشية

ولما ذكرنا وما لم نذكره ممّا ذكره الشيخ - قدس سره - مقام آخر، هذا كلّه فيما إذا علم أنّ البائع لم يرد إلاّ النصف.^١



أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ^٢

وقد يقال: إنّ المعاقدة مع الغير تقتضى أن يكون طرفاها أهلاً للمعاقدة والمعاهدة، فكما لا يمكن الالتزام الجدّي مع الميت والمجنون والنائم ونحوه، كذلك الالتزام الجدّي مع من هو كالجدار أو كالحمار.^٣

وفيه: أنّ البيع وغيره من التجارات لم يؤخذ في ماهيّتها المعاقدة والمعاهدة، بل البيع تمليك العین بالعوض، أو مبادلة مال بمال، لا المعاهدة على أن يكون كذلك، ولا تبادل الالتزامات، وإعطاء التزام وأخذ التزام؛ ضرورة أن كلّ ما ذكر خارج عن مفهوم «البيع» و «الإجارة» و «الصلح» وغيرها عرفاً.

نعم، بعد تحقّق المعاملة، يكون كلّ منهما بحكم العرف والشرع ملزماً بالوفاء، وهو من أحكامها، لا دخيل في ماهيّتها.

وقد مرّ في بعض المباحث: أنّ إطلاق «العقد» على البيع ونحوه، باعتبار العقدة الحاصلة من تبادل العوضين ادعاءً، فعقدة البيع كعقدة النكاح في قوله تعالى: أَوْ يَغْفُوا

١. كتاب البيع؛ ٢: ٥٧٥ - ٥٧٨.

٢. البقرة / ٢٣٧.

٣. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٧٩.

٤. تقدّم في الجزء الأوّل من كتاب البيع؛ ١٠٢.

الَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ^١

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ^٢

ان قوله تعالى: «أحل الله البيع» ظاهر فى الوضع، و مورد تمسكهم خلفاً عن سلف لنفوذ البيع و مضية من غير شبهة تاول و تجوز؛ فالحلال ليس فى العرف و اللغة و الكتاب و الحديث مختصاً بالتكليف فالمحرم و المحلل عبارة عن الممنوع و المرخص فيه، فشرب الخمر لدى الاضرار حلال مرخص فيه غير ممنوع و التكتف فى الصلوة و ترك السورة، و لبس الحرير و الافطار عند سقوط الشمس، و الوقوف بعرفات و المشعر قبل وقته كل ذلك اذا اضطر اليه ابن ادم احله الله وامضاه، و الصلوة بالكيفية الكذائية و الصوم و الحج كذلك مرخص فيها و ممضاة من قبل الله تعالى.^٣

و استدل^٤ للمطلوب^٥ بقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وقد مرَّ أنَّ فيه احتمالين: أحدهما: أن يكون المراد به حلّية ما حصل - أى الربح - بقرينة الصدر والذيل، وعليه لا يبعد إطلاقه بأن يقال: إنَّ حلَّ ما حصل باعتبار حلِّ التصرفات،

١ . كتاب البيع؛ ٢: ٤٠٣ - ٤٠٤.

٢ . البقرة / ٢٧٥.

٣ . الرسائل (الثقة): ١٩٠.

٤ . المكاسب: ٢١٥.

٥ . لزوم المعاطاة.

وإطلاقه يقتضى حلّيتها حتّى بعد الفسخ، وهو مساوق للزوم.

وثانيهما: أنّ المراد تحليل البيع غير الربوى، مقابل تحريم الربوى.

وقد ذكرنا أنّه ليس منظور من قال: «إنّ البيع مثل الربا» التسوية بين الإنشاءين والبيعين بعنوانهما، بل المراد التسوية بينهما فى حصول الربح والزيادة؛ دفعاً لعار أكل الربا، فنفى التسوية أيضاً بهذا اللحاظ، فيرجع المقصود إلى نفيها فى حصول الربح، فتكون الآية بصدده بيان حليّة المال الحاصل، فيكون لها إطلاق من هذه الجهة، وهذا أيضاً غير بعيد، وإن كان لا يخلو من تأمل وخذشة.

ثمّ إنّ الخدشة فيه بالشبهة المصداقيّة، كالخدشة فى الآية المتقدّمة، والجواب الجواب.

ثمّ إنّ ما ذكرناه فى تقرير الأصل فى صدر المبحث هو استصحاب الملكيّة، وأمّا استصحاب بقاء العقد فلم نتعرّض له، وفى المقام يمكن إجراؤه لتنقيح موضوع أوْفُوا بِالْعُقُودِ وغيره.

وكيف كان: لا إشكال فى أنّ الأصل لزوم عقد المعاطة حسب القواعد.^١



فإذا كان الموضوع لحكم - كالحليّة - طبيعة البيع، فكلّ فرد وجد فى الخارج يحكم العرف بحليّته؛ لكونه بيعاً. وليس معنى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ: أَحَلَّ اللَّهُ أفراد البيع؛ لما حَقَّقَ فى محلّه من أنّ الطّباع لا يمكن أن تكون مرآة لخصوصيات الأفراد، بل المتفاهم العرفى من قوله: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ هو كون البيع بنفسه موضوعاً، فإذا وجد

فى الخارج مصداق وجد به طبيعة البيع التى هى الموضوع، وبمصداق آخر أيضاً توجد الطبيعة، فتصير محكومة بالحلية... وهكذا.^١



فـ«البائع» و«البيع» صادقان بتمام المعنى، على كلّ من أوجد البيع، فما ثبت للطبيعة ثبت لكل فرد، كما فى قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** فإنّ البَيْعَ فيه نفس الطبيعة، والحلية إذا ثبتت لها صارت كأنها لازمة للطبيعة تشريعاً، فكلّ موجود وجد، وكان عين الطبيعة، ثبت له الحلية، وكذا الحال فى ثبوت الخيار، هذا بحسب ظهور اللفظ.^٢



ولا بأس بالإشارة إلى كيفية تعارض المطلق والمقيّد، حتّى يتبيّن حال ما نحن فيه. فنقول: إنّ تعارض المطلق والمقيّد، ليس من سنخ تعارض العامّ والخاصّ؛ لأنّ الخاصّ بمدلوله اللفظيّ يعارض العامّ، ضرورة أنّ الإيجاب الكلّى يناقض السلب الجزئىّ فقوله: «كلّ عالم يجب إكرامه» ينافى بمفهومه قوله: «لا يجب إكرام النحويّين» ورفع التنافى بأحد الوجوه المتقدّمة، وأمّا المقيّد فلا يكون بمدلوله اللفظيّ منافياً للمطلق.

بيانه: أنّ الحكم بالإطلاق ليس لأجل ظهور لفظ المطلق فيه؛ ضرورة أنّ اللفظ الموضوع للطبيعة - كـ «البيع» و «الرقبة» - لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة، لا غيرها

١ . كتاب الطهارة؛ ١: ٢٣٧.

٢ . كتاب البيع؛ ٤: ٩٩.

كالكثرات الفردية وغيرها، لكن جعل المتكلم نفس الطبيعة موضوعاً للحكم - من دون ذكر قيد فى كلامه، بما أنه فعل اختيارى للفاعل المختار الذى بصدد البيان - موجباً لحكم العقلاء بأن موضوع حكمه نفس الطبيعة، من غير دخالة شىء اخر فيه.

فالحكم بالإطلاق وموضوع احتجاج العقلاء، لا يكون إلا الفعل الاختيارى من الفاعل المختار، فيقال: لو كان شىء اخر دخیلاً فى موضوع حكمه، لكان عليه جعل الطبيعة مع القيد موضوعاً، لا نفسها، فالاحتجاج متقوم بجعلها موضوعاً مع عدم بيان قيد اخر معها، لا بدلالة لفظ «البيع» على الإطلاق، أو على الأفراد، أو على عدم دخالة شىء فى مطلوبه؛ ضرورة خروجها كلها عن مدلول اللفظ.

فإذا ورد دليل اخر بـ «أن البيع الغررى باطل»^١ لا يكون التعارض بينه وبين قوله: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** تناقضاً فى المقال؛ ضرورة أن حكم البيع الغررى غير مقول لقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** لعدم دلالة على أفراد البيع وأصنافه.

وإن شئت قلت: إن التعارض فى المقام بين القولين والتلفظين، بما أنهما فعلاً اختياريان له، وفى العام والخاص بين الكلامين، بما لهما من المدلول.^٢



فقوله: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** مطلق؛ معناه أن البيع تمام الموضوع للحلية والنفوذ، ولا

١ . راجع وسائل الشيعة؛ ١٢: ٣٢٠، كتاب التجارة، أبواب آداب التجارة، الباب ٤٠، الحديث ٣؛ مستدرک الوسائل؛ ١٣:

٢٨٣، كتاب التجارة، أبواب التجارة، الباب ٣٣، الحديث ١ و راجع أيضاً مسلم؛ صحيح؛ ٣: ٣٣٣، كتاب البيوع، باب

بطلان بيع الحصة و البيع الذى فيه غرر، الحديث ٤؛ أبى داود؛ سنن؛ ٢: ٢٧٤، كتاب البيوع، باب بيع الغرر، الحديث

٣٣٧٦.

٢ . التعادل و التراجع: ٧٢ - ٧٥.

تكون حيثية أخرى وقيد آخر دخيلين فى حليته، فإذا كان البيع تمام الموضوع، فكلما تحقق مع أية حيثية أو قيد يكون موضوعاً للحل بما أنه بيع، ومن غير دخالة قيد ولا لحاظه.^١

واستدل^٢ على المطلوب^٣ بقوله: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَلَا بَدَّ مِنَ الْبَحْثِ فى مفاده وإطلاقه.

فنقول: الظاهر من صدر الآية وذيلها - أى قوله: فَلَهُ مَا سَلَفَ على احتمال، وقوله: يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا^٤ - هو التعرض للربا الحاصل بالمعاملة، لانفس المعاملة الربوية.

فحينئذٍ يحتمل فى قوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا^٥ أن يكون مرادهم بالتسوية مثلية الربح الحاصل بالبيع للربا؛ أى الزيادة الحاصلة بالبيع الربوى، أو الأعم منه حتى يشمل الربا القرضى، أو يكون مرادهم التسوية بين البيع الذى ليس فيه ربا، والبيع الذى فيه ذلك.

وعلى الاحتمال الأول: يكون معنى قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا: أَحَلَّ اللَّهُ الزيادة الحاصلة بالبيع غير الربوى، وحرّم الزيادة الربوية؛ ردعاً لزعمهم، ودفعاً

١. الاستصحاب: ١٢٥.

٢. جامع المقاصد؛ ٤: ٥٨؛ المكاسب: ٨٣.

٣. صحة المعاطاة.

٤. البقرة / ٢٧٦.

٥. البقرة / ٢٧٥.

لتوهمهم.

ولاشبهة فى دلالة الاية على هذا الاحتمال، على صحة البيع غير الربوى؛ ضرورة أن تحليل نتيجة المعاملة ليس تحليلاً مالكيّاً، بل لعلّه لا يعقل أن يكون كذلك؛ لأنّ عمل المتعاملين ليس إلّا تمليك الأعيان بالأثمان وتملكها بها، وإباحة تصرف المشتري فى الأعيان، والبائع فى الأثمان، من أحكام ملكيّتهما لهما، وفى الرتبة المتأخّرة عن حصول الملكيّة، وهى رتبة قطع يد المشتري عن الثمن، والبائع عن الثمن، فلاتأثير لإباحتهما، ولا معنى لها.

والإباحة فى عرض التمليك والتملك - أو المتقدّمة عليهما - غير مقصودة لهما، ولا منشأة بإنشائهما كما هو واضح، فإذا أباح الله تعالى الزيادة والربح فى البيع، فلا محالة تكون تلك الإباحة لأجل ملكيّة المشتري أو البائع، ولا سبب للملكيّة غير البيع؛ ضرورة بطلان توهم أن الله تعالى أحلّ الربح الحاصل بالبيع تعبدّاً ومستقلّاً، بلاسببيّة البيع، وعلى رغم المتبايعين، فيكون ما قصداً غير واقع، وما وقع غير مقصود لهما.

وبالجملة: تحليل الربح تنفيذ لحصول الملكيّة، لتحليل مستقلّ تعبدى، وتنفيذ الملكيّة تنفيذ السبب المحصلّ لها، لا جعل ملكيّة مستقلّة تعبدّاً كما هو واضح. وبهذا البيان يمكن الاستدلال بالاية على بطلان البيع الربوى؛ بأن يقال: إن لازم تصحيحه بلا زيادة - فى مثل بيع المثل بالمثلين - هو التعبد بوقوع ما لم يقصداً، وعدم وقوع ما قصداً، ولما كان هذا فى غاية البعد لدى العرف والعقل، فلا محالة تستلزم حرمة الزيادة عندهم البطلان.

وعلى الاحتمال الثانى: يكون قوله: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا بصدّد دفع توهم التسوية بين البيعين، ولا شبهة أيضاً فى دلالتة على الصحة، سواء كان البيع هو

السبب أم المسبب، بتقريب أن قوله تعالى ذلك لردع توهم التسوية، وكانت دعواهم التسوية لتصحيح أكل الربا، لا لمجرد تسوية إنشاء لإنشاء، أو مبادلة لمبادلة، بل مرادهم أن البيع غير الربوى مثل الربوى فى تحصيل النتيجة، وأن النتيجة الحاصلة منهما غير مختلفة، ولازم ردعهم بأنهما فى هذه الخاصية - أى ترتب النتيجة عليهما - ليسا مثلين، بل الله تعالى أحل البيع، فنتيجته الحاصلة حلال، وحرّم الربا، فنتيجته حرام، هو صحة هذا، وفساد ذاك.

وبالجملة: مقصود القائلين بالتسوية بين البيعين هو التسوية فى الربح؛ ليدفعوا عن أنفسهم عار أكل الربا، والردع المتوجّه إلى دفعه ينفى التسوية بينهما فى هذه الخاصية، ويثبت العار عليهم، وعليه لا شبهة فى دلالة الآية على الصحة إن كان المراد بالبيع السببى منه، وعلى تنفيذ ما لدى العقلاء إن كان المراد المسببى منه.

المراد بالحلية والحرمة

ثم إن المراد بالحلية والحرمة التكليفيّتان على الاحتمال الأول، وتحتمل التكليفيّة على الاحتمال الثانى، وإن كان الأظهر هو الوضعيّة على هذا الاحتمال؛ لأنّ الحلّ والحرمة إذا نُسبا إلى الأسباب التى يتوصّل بها إلى شيء آخر - بل إلى مسببات يتوصّل بها إلى النتائج - يكونان ظاهرين فى الحكم الوضعى؛ وتصحيح الأسباب وتنفيذ المعاملة.

لكن لا بمعنى استعمالهما فى الحكم الوضعى أو التكليفى كما يتخيّل، بل بمعنى استعمالهما فى معناهما اللغوى؛ أى المنع وعدمه، أو المنع والرخصة، وإنّما يفهم التكليف والوضع بمناسبات الحكم والموضوع.

١. المكاسب: ٨٣؛ الآمل: المكاسب و البيع (تفريعات المحقق الثانى): ١: ١٣٢ - ١٣٣؛ المحقق الاصفهاني: حاسية

المكاسب: ١: ٢٥؛ هداية الطالب: ١٦١.

كما أنَّ الأمر كذلك فى صيغة الأمر والنهى، فإنَّهما فى الوضعيات والتكليفات تستعملان فى معنى واحد، هو المعنى اللغوى؛ أى البعث والزجر، لكنَّهما إن تعلَّقا بالعناوين النفسية - كالصلاة والخمر - يفهم منهما أنَّ المطلوب والمبغوض نفسيهما، وأنَّ البعث والزجر تكليفيَّان.

وإن تعلَّقا بمثل الأسباب ومالها آليَّة إلى تحصيل الغير، وكذا بشئ، فى المركبات الاعتبارية المتوقَّعة منها الصِّحة والفساد، يفهم منهما الإنفاذ والإمضاء، والصِّحة والفساد، والشرطيَّة، أو الجزئية، أو المانعِيَّة ونحوها.

فقوله: «لا تشرب الخمر» كقوله: «لا تصلَّ فى وبر ما لا يؤكل» فى استعمال النهى فى معناه الحقيقى؛ أى الزجر.

لكن تعلَّقه بالعنوان الأوَّل، دالٌّ على ممنوعِيَّته الذاتية ومبغوضيته فى نفسه، وبالثانى دالٌّ على مانعيَّة الوبر عن الصلاة، لا حرمة التكليفية؛ وأنَّ لبسه فيها من قبيل وقوع حرام فى واجب؛ وذلك بمناسبة الحكم والموضوع.

وكذا الحال فى الأمر، بل الظاهر أنَّ الحال كذلك فى عناوين «الحلِّ» و«الحرمة» و«الوجوب» و«الجواز» و«الفرض» و«المنع» و«الرخصة» وغيرها، فإنَّها مستعملة فى معانيها الحقيقية، لكن يفهم العرف - بمناسبات الحكم والموضوع - الوضع والتكليف.

فقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وقوله: «حَلَّت الصلاة فى كذا» وقوله: «حَرَّمَ الْبَيْعِ الرِّبَوِىَّ» وقوله: «حَرَّمَ الصلاة فى كذا» كقوله تعالى: وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ^١ فى كون الاستعمال فى الجميع إنَّما هو فى المعنى اللغوى الحقيقى، وإن اختلفت فى إفادة الوضع والتكليف بلحاظ المتعلَّقات.

فقول بعضهم: إنَّ الحلَّ فى الآية الكريمة استعمل فى القدر المشترك بين الوضع والتكليف كأنه فى غير محلّه فى المقام وسائر المقامات؛ لما عرفت.

ثم إنَّ الدلالة فى المقام تكون على الاحتمالين المتقدمين مختلفة، ولا شبهة فى أن «البيع» فى الآية لم يستعمل فى الماهية الاعتبارية والاثار المترتبة عليها. وكذا لا يراد بقوله: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إفادة التكليف والوضع؛ بمعنى أن يكون المراد أن البيع بعنوانه حلال وضعاً وتكليفاً، وكذا فى الربا لو كان المراد به البيع الربوى كما لا يخفى.

الإشكال فى إطلاق الآية والجواب عنه

ثم إنَّ فى إطلاق الآية الكريمة إشكالاً:

أما أولاً: فلأنَّ الظاهر أنَّها ليست فى مقام حلّية البيع وحرمة الربا، بل بصدد بيان نفى التسوية بينهما فى قبال من قال: **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** فتكون فى مقام بيان حكم آخر، فلا إطلاق فيها يدفع به الشكّ عن الأسباب المحتملة وغيرها.^١

وأما ثانياً: فلأنَّ الظاهر من الآية أنَّ قوله: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**... إلى آخره، إخبار عن حكم شرعى سابق، لا إنشاء فعلى للحلّ والحرمة؛ بقرينة قوله: **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**.^٢

فلا بدّ وأن يكون حكم البيع والربا مسبوقاً بالجعل، حتّى يتوجّه على القائل بالتسوية التعيير والتوعيد.

١. المحقق البزدى: حاشية المكاسب؛ ١: ٦٩.

٢. المحقق الخراسانى: حاشية المكاسب؛ ١١، ١٤٨؛ جامع المدارك؛ ٣: ٧١.

مضافاً إلى أن قولهم بالتسوية ظاهر في مسبوقية سلبها، لا كلام ابتدائي، فظاهر الآية - والعلم عنده تعالى - الذين يأكلون الربا لا يقومون إلاّ كذا، وذلك لأجل قولهم مخالفاً لقوله تعالى: **إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا** مع أن الله تعالى كان أحلّ البيع وحرّم الربا، فقولهم بما أنه في قبال حكم الله تعالى، صار موجباً للعذاب والعقاب الأخرى. فعليه لا تكون الآية بصدد بيان الحلّ والحرمة، بل بصدد الإخبار عن حلّية وحرمة سابقتين. ولعلّها كانتا بلسان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم. أو لعلهما مستفادتان من نحو قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** و **تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ**^٢ بضميمة بعض آيات تحريم الربا^٣ المخصصة له.

ولعلّها كانتا متقدّمتين في النزول على قوله: **وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**... إلى آخره، وإن كانت آية وجوب الوفاء في «المائدة»، التي يقال: إنها أخيرة السور نزولاً^٤ لعدم ثبوت كونها بجميع آياتها كذلك، ولو سلّم - كما يظهر من بعض الروايات^٥ - ففيما عداها كفاية.

وبالجملة: لا يصحّ التمسك بإطلاق الآية؛ لاحتمال أن يكون الحكم المجعول سابقاً بنحو خاص، وكأنّ القائل بالتسوية ادّعى التسوية بين المجعولين، فلا يظهر حال المجعول؛ هل هو مطلق، أو مقيد؟

ويمكن دفعهما: بأنّ قوله تعالى: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا**... إلى آخره، إخبار عن قولهم،

١. المائدة / ١.

٢. النساء / ٢٩.

٣. آل عمران / ١٣٠: يا أيّها الذين آمنوا لا تأكلوا الربوا أضعافاً مضاعفة.

٤. انظر التبيان في تفسير القرآن: ٣: ٤١٣؛ مجمع البيان: ٣: ٢٣١؛ الدر المنثور: ٢: ٢٥٢.

٥. انظر تفسير العياشي: ١: ٢٢٨؛ البرهان في تفسير القرآن: ١: ٤٣٠.

فلابدّ وأن يكون قولهم: «البيع كالربا» من غير تقييد؛ صوناً لكلامه تعالى عن الكذب، فيظهر منه أنّهم فى مقام بيان تسوية مطلق البيع غير الربوى لمطلق البيع الربوى، أو مطلق نتيجة الأول للثانى على الاحتمالين المتقدمين.

فحينئذ يكون إخبار الله تعالى بأنّ الله أحلّ البيع وحرّم الربا موافقاً لقولهم موضوعاً؛ أى يكون الموضوع فى قوله: وَأَحْلَى اللَّهُ الْبَيْعَ هو الموضوع لقولهم: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا فيكون إخباراً بتحليله مطلق البيع، وتحريمه مطلق الربا. وبعبارة أخرى: إن قولهم: الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ثابت بحكاية الله تعالى؛ إذ كان بصدد بيان حكاية قولهم، ولا يعقل تخلف حكايته عن قولهم إطلاقاً وتقييداً، وقولهم بنحو الإطلاق كاشف عن كونه مرادهم بالطريق العقلانى، فيثبت أنّهم ادّعوا مماثلة مطلق البيعين، وأخبر الله تعالى بأنّه أحلّ البيع الذى قالوا إنّهم مماثل للربا، وحرّم الربا، فالإخبار بنحو الإطلاق - بالقرينة المتقدمة - حاكٍ عن تحليله مطلق البيع، وتحريمه مطلق الربا، فتأمل.^١

لا يقال: لو كان إخباراً لما أمكنت مطابقته للواقع؛ لأنّ غير البيع الربوى لا يكون حلالاً مطلقاً، كبيع الغرر، والمناذرة، واللامسة وغيرها.

فإنّه يقال: - مضافاً إلى إمكان أن يكون هذا الإخبار قبل ورود تحريم تلك البيوع، وكأنّ البيع قبله على قسمين: صحيح محلّل هو غير الربوى، وفاسد محرّم هو الربوى - إنّ إخبار على فرضه عن التحليل القانونى، ولا يلزم أن يكون إخباراً عنه بمخصّصاته ومقيّداته، كما أنّ إخبارات الائمة: وفتاويهم يمكن أن تكون كذلك، أو

١. وجهه أن قولهم: إن البيع مثل الربا أيضاً فى مقام بيان التسوية، فلا إطلاق له، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر من الآية صدراً و ذيلاً أنّها بصدد بيان تحريم الربا لا تحليل البيع، لأنّ تحليله لم يكن محطّ كلامهم، فلا إطلاق فيه من هذه الجهة [منه قدس سره].

لمصالح هم أعلم بها، لعلّ منها فتح باب الاجتهاد الذى به بقاء الدين القويم.

جواب آخر فى دفع الإشكال

ثم إن هنا كلاماً آخر لدفع شبهة عدم كونه فى مقام البيان، وهو أن ردع القائلين تارة: يكون بيان عدم التسوية، بأن يقال: إنهما غير مثلين، فإن أحدهما حلال، والاخر حرام.

وأخرى: يكون بيان حكم الموضوعين؛ ليكون ردعاً لهم بلازم الكلام، نحو الآية الشريفة، فإنها ردع لهم بيان حكم الموضوعين، فحينئذ تكون فى مقام بيان حكمهما، ليرتب عليه ردعهم، وهذا لا يضر بالإطلاق فتأمل.

وبما ذكرناه يدفع توهم كون الآية فى مقام التشريع، فلا إطلاق لها.^١
ويمكن أن يوجّه كون الآية فى مقام الإنشاء بوجه بعيد؛ بأن يقال إن قوله: الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا... إلى آخره، إخبار عن حالهم فى القيامة، وقوله: ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ... إلى آخره، إخبار عن قولهم فى الدنيا، بعد تحليل البيع، وتحريم الربا بنحو الإخبار عن الغيب، فيكون قوله: وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ إنشاءً.

وحاصل المعنى: أن آكل الربا كذا وكذا فى الآخرة؛ لقوله: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا فى الدنيا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ أى بعد هذا التحليل والتحريم، فتأمل.^٢

وأما الصور التى لا يعدّ الوقف فيها فاقد المنفعة، بل قليل المنفعة: إمّا لخراب

١. المحقق الخراسانى؛ انظر حاشية المكاسب: ١٤٧، ١١؛ جامع المدارك؛ ٣: ٧١.

٢. كتاب البيع؛ ١: ٩٠ - ٩٨.

الوقف، أو لعوارض آخر، فربما يقال فيها: إن مقتضى الأصل عدم جواز بيعه؛^١ أما على القول: بأن جواز البيع ينافى الوقف؛^٢ فلأن الأصل بقاء الوقف مع الشك فى عروض المجوز، ومع تحقق الوقف تعبدًا يمتنع البيع؛ لأنه عبارة أخرى عن ممنوعيته.

وأما على القول: بأن الوقف يبطل بالبيع،^٣ فمقتضى استصحاب الوقف إلى حال تحقق البيع، عدم حصول النقل؛ للتضاد بينهما، ولانحتاج إلى إثبات عدم حصول النقل حتى يقال: إنه مثبت، بل ثبوت الوقف كاف لامتناع النقل.

بل يمكن أن يقال: إن من أحكام بقاء الوقف، عدم كونه ملكاً للمشتري، فتأمل. إلا أن يقال - مع البناء على عدم إطلاق لأدلة بطلان بيع الوقف، يشمل حال عروض العوارض، كما مرّ مفصلاً؛ إن مرجع الشك فى صحّة البيع وعدمها، إلى الشك فى تقييد إطلاق أدلة نفوذ البيع وعمومها؛ ضرورة أن إطلاق نحو أحلّ الله البيع على فرضه، وعموم دليل وجوب الوفاء بالعقود^٤ وإطلاقه، كما يدفعان الشك فى اعتبار شيء فى نفس البيع والعقد، كالعريّة، وتقدير الإيجاب على القبول، كذلك يدفعان الشك فى اعتبار شيء فى المتعاملين أو العوضين.

فدليل عدم جواز شراء الوقف، مقيد لإطلاق حليّة البيع، ومخصّص لعموم وجوب الوفاء بالعقد، ومع عدم الإطلاق فى المخصّص، يؤخذ بالقدر المتيقّن، ويعمل بالعام والمطلق فى المورد المشكوك فيه.

١ . المحقق الخراساني؛ الوقف: ٦٦.

٢ . جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣٥٨.

٣ . المكاسب: ١٦٤.

٤ . المائدة / ١.

ومعه لا مجال للتمسك بالأصل حتى أصالة بقاء الوقف على مسلك «الجواهر» فضلاً عما هو الحق؛ من بقاء الوقف إلى زمان البيع، فإن لازم دليل نفوذ البيع وحليته في مورد عروض العوارض، بطلان الوقف على المسلكين، وهو مقدم على الأصل تقدم لسان الأمارات عليه.^١



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ^٢

والقسم الثاني: الربا القرصي مما حرّمه الشارع، وشدّد عليه النكير بما لا مزيد عليه كتاباً وسنة، وقد عدّ الكتاب أخذ الزائد عن رأس المال ظلماً، فقال تعالى شأنه: وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ فأخذ الزيادة ظلم. وقد نزلت الآية الشريفة - على ما في التفسير^٣ - في خالد بن الوليد أو غيره ممن كان أربى في الجاهلية، وأراد الأخذ في الإسلام، فنهاه الله تعالى.

ومعلوم أن كونه ظلماً وفساداً أوجب حكم الله تعالى بالتحريم، فالتحريم معلول الظلم بدلالة ظاهر الآية الكريمة، والظلم علته أو حكمته، كما أن الأخذ بإيدان بحرب الله تعالى رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم.

وفى رواية محمد بن سنان: أن علي بن موسى الرضا - عليه السلام - كتب إليه:

١. كتاب البيع؛ ٣: ٢٣١ - ٢٣٢.

٢. البقرة / ٢٧٨ - ٢٧٩.

٣. التبيان؛ ٢: ٣٦٥؛ مجمع البيان؛ ٢: ٦٧٣؛ التفسير الكبير؛ ٧: ١٠٦.

«وعلة تحريم الربا لما نهى الله - عزّ وجلّ - عنه، ولما فيه من فساد الأموال؛ لأنّ الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الآخر باطلاً...». إلى أن قال: «وعلة تحريم الربا بالنسيئة لعلة ذهاب المعروف، وتلف الأموال، ورغبة الناس فى الربح، وتركهم القرض، والقرض صنائع المعروف، ولما فى ذلك من الفساد والظلم وفناء الأموال».^١

وفى صحيحة هشام بن الحكم: أنّه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن علة تحريم الربا.

فقال: «إنّه لو كان الربا حلالاً، لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا؛ لتنفّر الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم فى القرض».^٢

ثمّ إنّ الاقسام التى ذكرناها، منها: ما لا يكون بحسب العرف وعند العقلاء من الربا، وهو أوّل القسمين من القسم الأوّل؛ فإنّ قيمة منّ من الأرزّ العنبر إذا ساوت منّين من غيره، لا تعدّ مبادلة منّ منه بمنّين ربا؛ إذ لا نفع ولا زيادة فى ذلك إلّا حجماً، والزيادة الحجميّة ليست ميزاناً للنفع والزيادة فى التجارة.

وكذا الحال إذا بودلت الليرة الإنكليزيّة بالليرة العثمانيّة، مع زيادة تكون معها مساوية للأولى فى القيمة السوقية، لا يكون ربا ولا زيادة.

وكذا الحال فى كلّ مثليين كانا كذلك، فإذا فرض أنّ الدرهم الكويتيّ يكون ضعف

١ . الفقيه: ٣: ٣٧١؛ عيون أخبار الرضا (ع): ٢: ٩٣ - ٩٤؛ علل الشرائع: ٤٨٣؛ وسائل الشيعة: ١٨: ١٢١، كتاب

التجارة، أبواب الربا، الباب ١، الحديث ١١.

٢ . الفقيه: ٣: ٣٧١؛ علل الشرائع: ٤٨٢، مع اختلاف يسير؛ وسائل السبعة: ١٨: ١٢٠، كتاب التجارة، أبواب الربا،

الباب ١، الحديث ٨.

قيمة العراقيّ، فاشترى الواحد بالاثنتين لا زيادة فيه ولا نفع ولا ربا. وأولى بذلك ما الحق بالمثلّيات، كالشعير بالحنطة، والفروع بالاصول، فإذا بودل منّ من السمن بأمنان من اللبن أو الجبن، لا يكون ذلك من الربا بحسب نظر العرف وبحسب الواقع، كما أنّ المبادلات بالفضل فيها لا فساد فيها ولا ظلم، ولا توجب انصراف الناس عن التجارات والزراعات، وهو واضح. وأمّا الربا القرضيّ، وكذا مبادلة منّ مساو في الأوصاف بمنّين نسيئة مثلاً، ففيه ما ذكر من الفساد والظلم، وتزلزل السوق، وغيرها من المفاسد المذكورة في كتب علماء الاقتصاد.

ثمّ إنّ الإشكال المتقدّم والعويصة والعقدة المشار إليها، إنّما هي في تجويز الحيلة في هذين القسمين - أي الربا القرضيّ، والربا المعامليّ - في المتساويين بحسب القيمة السوقية.

وأما تجويزها في القسم الأوّل، فلا إشكال فيه أصلاً، ولا عقدة ولا عويصة؛ لأنّ المثلّيات كسائر الأمتعة لها قيمة قد ترتفع، وقد تنخفض، واشترى منّ من الحنطة الجيدة بمنّين أو بأمنان من الشعير، كاشترى سائر الأمتعة بقيمتها السوقية، واشترى دينار أو درهم له قيمة سوقية تساوي دينارين من غير صنفه، أو درهمين كذلك، ليس فيه إشكال وعويصة رأساً.

بل لعلّ سرّ تحريم الشارع المقدّس المبادلة فيها - إلّا مثلاً بمثل - خارج عن فهم العقلاء، وإنّما هو تعبد، فالحيلة في هذا القسم لا إشكال فيها.

وأما القسمان الاخران؛ أي الربا القرضيّ، والمعامليّ الذي يعامل ربوياً، فلم ترد فيهما حيلة على ما يأتي الكلام فيه، إلّا في بعض الأخبار القابلة للمناقشة فيها سنداً ومتناً، أو القابلة للجمع بما لا يلزم منه ذلك.

بل لو فرض ورود أخبار صحيحة دالة على الحيلة فيهما، لابد من تأويلها، أو ردّ علمها إلى صاحبها؛ ضرورة أن الحيل لا تخرج الموضوع عن الظلم والفساد وتعطيل التجارات وغيرها مما هي مذكورة في الكتاب والسنة. فإذا فرض أن القرض إلى سنة بربح عشرين في مائة ظلم، فلو عمل بالحيلة، وباع مائة دينار بمائة وعشرين نسيئة إلى سنة، كان ظلماً وفساداً بلا ريب ولا إشكال.

ولو كان في مبادلة أكرار من الحنطة بضعفها إلى سنة - مع تساوى جنسهما صنفاً وصفة - ظلم وفساد، لا يعقل إخراجه عنهما بضمّ منديل إلى الناقص، وهو واضح، كما لا يعقل تجويز الظلم والفساد. وإن شئت قلت: لو ورد نصّ في الجواز كان مناقضاً للكتاب والسنة المستفيضة، وليس من قبيل التقييد والتخصيص.

ولو قيل: إن ما ذكر من الظلم والفساد، نكتة جعل الحكم لا علته. يقال: هذا مسلم، لكنّ ذلك يوجب صحة التخصيص والتقييد، وأمّا المخالفة لتمام الدلالة فلا يمكن تصحيحها بذلك، وفي المقام إذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفاسد، لا يجوز التخلّص عنها في جميع الموارد؛ بحيث لا يشذّ منها مورد، للزوم اللغو في الجعل.

فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات، وتحليله بجميع أقسامه وأفراده - مع تغيير عنوان - لا يوجب نقصاً في ترتّب تلك المفاسد، من قبيل التناقض في الجعل، أو اللغوية فيه.

ثمّ إنّه لو كانت الحيلة بتلك السهولة مصحّحة لكلّ الربا نتيجة، فلم لم ينبّه عليها رسول الله نبيّ الرحمة - صلى الله عليه وآله وسلم -؛ لئلاّ تقع الأمة في

ذلك الحرام الذى هو إيدان بحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ و «درهم منه أعظم من سبعين زنية بذات محرم»^١ وفى نقل آنه - صلى الله عليه وآله وسلم - كتب إلى عامله فى مكة بقتال المرابين إن لم يكفوا عن المراباة؟!^٢

فلو كان الانتفاع بمثل الربا جائزاً بسهولة، وإنما يحتاج إلى ضمّ شيء إلى شيء، أو تغيير كلام، لما احتاج إلى كلفة القتال وقتل النفوس، بل كان عليه - صلى الله عليه وآله وسلم - تعليم طريق الحيلة؛ حفظاً لدماء المسلمين.

فيعلم ممّا ذكر وما لم يذكر: أن لا سبيل إلى الحيلة فى تلك الكبيرة الموبقة.^٣



وعن «نهج البلاغة» عن على - عليه السلام - فى كلام له: «إنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال له: يا على إنّ القوم سيفتنون بأموالهم...» إلى أن قال: «ويستحلّون حرامه بالشبهات الكاذبة، والأهواء الساهية، فيستحلّون الخمر بالنبيذ، والسحت بالهدية، والربا بالبيع»^٤.

وكيف كان: إن صدق على أمثال تلك الحيل «الربا» ولم تخرجها الحيل عن

١ . نحو ما عن أبى عبدالله - عليه السلام - وقال: «درهم ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرم» و نحو ما عن جعفر بن محمد، عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - فى وصيته لعلى - عليه السلام - قال: «يا على، الربا سبعون جزءاً فأيسرها مثل أن ينكح أمه فى بيت الله الحرام، يا على، درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم فى بيت الله الحرام».

٢ . الدر المنثور؛ ١: ٣٤٦.

٣ . كتاب البيع؛ ٢: ٥٤٢ - ٥٤٦.

٤ . عبده؛ نهج البلاغة؛ ٣٣٧؛ صحى الصالح؛ نهج البلاغة؛ ٢٢٠؛ وسائل الشيعة؛ ١٨: ١٦٣، كتاب التجارة، أبواب الربا.

الباب ٢٠، الحديث ٤.

الموضوع، فتكون تلك الروايات وأمثالها مخالفة للكتاب والسنة القطعية. ولو منع عن ذلك، وقيل: بأنه عنوان آخر، وكان البيع داعياً للتأخير أو القرض، فالتخالف والتنافى بينها وبين الأخبار الصحيحة المتقدمة والكتاب بحاله. بيانه أن قوله تعالى: «وَإِنْ بُيِّعْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» ظاهر فى أن أخذ الزيادة عن رأس المال ظلم فى نظر الشارع الأقدس، وحكمة فى الجعل إن لم تقل بالعلية، وظاهر أن الظلم لا يرتفع بتبديل العنوان مع بقاء الأخذ على حاله.

وقد مر: أن الروايات الصحيحة وغيرها عللت حرمة الربا بأنه موجب لانصراف الناس عن التجارات واصطناع المعروف، وأن العلة كونه فساداً وظلماً^١. ومعلوم أنه إذا قيل: «إن أخذ الزيادة بالربا ظلم» وقيل: «خذ الزيادة بالحيلة وبتغيير العنوان» يرى العرف التنافى بينهما والتدافع فى المقال.

نظير أن يقول: «إن شرب الخمر حرام، ولعن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - شاربه وساقيه...» إلى آخره، ويقول أيضاً: «إن شربها لفسادها وسكرها» ثم يقول: «لابأس بالقائها فى كبسولة وأكلها مع ترتب الفساد والسكر» فإنه يعد ذلك تناقضاً فى المقال، وتنافياً فى الحكم، ولا يصح أن يقال: إن الشرب حرام، لا الأكل، وإن العلة حكمة للتشريع.

أو يقال: «إن بيع المصحف من الكافر حرام، والعلة فيه أن لا يدخل المصحف فى سلطة الكفار» ثم يقال: «لابأس بهيته»، فهل يصح أن يقال: إن البيع حرام، والبيع ليس هبة، والعلة ليست علة حقيقية، بل حكمة للحكم؟! والمقام كذلك؛ فإن الله تعالى سمى الربا «ظلماً» والأخبار ناطقة بأن علة

تحريمه ذاك وذلك، ثم وردت عدة أخبار بأن لا بأس بأكل هذه الزيادة بحيلة، مع أن المفاسد تترتب عليه عينا وبلا فرق بينهما، فهل يكون ذلك إلا تهافتاً في الجعل، وتناقضاً في القانون، بل لغوية فيه مع تلك الاستنكارات والتشديدات؟! وهل ترضى بالقول: بارنكاب الائمة: ما تترتب عليه تلك المفاسد بحيلة؟!^١



لا ينبغي الإشكال في عدم جواز تأجيل الثمن الحال - بل مطلق الدين - بأزيد منه؛ فإنه ربا محرّم، وكذا لو كان القرض إلى أجل، فزاد فيه مقابل زيادة عينية أو حكمية؛ لأنه من الربا عرفاً، ولا يحلل الربا بالتخلّص عنه بالحيلة؛ بأن يصلحه في مقابل الإمهال بشيء، أو بغير ذلك.

ومن تأمل في الآيات^٢ والروايات^٣ الواردة في باب الربا - هذا السحت الذي يستجلب من المفاسد والمشاكل ما لا يحصى، ولقد عدّه الله تعالى في كتابه من الظلم فقال: **فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ** وما ورد في الروايات من التشديد عليه، وأن الدرهم منه كذا وكذا -^٤ لعلم أنه لا يحل ولا يجوز؛ بالتخلّص منه بتغيير العبارة أو العنوان، مع بقاء واقع الربا بحاله.

مثلاً: لو وهبه عشرين ديناراً؛ ليقرضه ألفاً إلى شهر، حرم ولو لم يكن في القرض شرط الزيادة.

١. كتاب البيع؛ ٢: ٥٥٢ - ٥٥٤.

٢. البقرة / ٢٧٥ - ٢٧٩؛ آل عمران / ١٣٠؛ النساء / ١٦١.

٣. وسائل السبعة؛ ١٨: ١١٧، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١.

٤. وسائل السبعة؛ ١٨: ١١٧، كتاب التجارة، أبواب الربا، الباب ١، الحديث ١، ٦، ١٩، ٢١، ٢٢.

ففى المقام وإن لم يكن شرط الزيادة فى القرض، وإنما زاد شيئاً لتأخير الثمن أو القرض، لكنه محرّم؛ إمّا لصدق «الربا» عليه كما هو كذلك عرفاً، أو لانسحاب مفسدة الربا فيه.

وبالجملة: لا يجوز بوجه من الوجوه التخلص منه بالحيل التى ذكروها.^١
وما ذكرناه إنما هو فى الربا القرضى، وأمّا قضية بيع المثل بالمثل، فهو أمر آخر غير مربوط بالربا، وإن أطلق عليه «السمة» والتفصيل فى محله.

وتدلّ على الحكم رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر - عليه السلام: فى الرجل يكون عليه دين إلى أجل مسمى، فيأتيه غريمه فيقول: أنقذنى من الذى لى كذا وكذا، وأضع لك بقيّته، أو يقول: أنقذنى بعضاً، وأمدّ لك فى الأجل فيما بقى.

فقال: «لا أرى به بأساً ما لم يزد على رأس ماله شيئاً، يقول الله عزّ وجلّ: فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ»^٢

وهى ظاهرة الدلالة فى أن الزيادة على رؤوس الأموال - ولو بإعطائها للتأجيل - ربا، وأنها من الظلم المحرّم.

ويؤيده ما عن ابن عباس: من أن قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا^٣ نزل فى زيادة المال لزيادة الأجل فى الديون الحالة.^{٤ ٥}



١ . الحدائق الناضرة: ١٩: ٢٦٩؛ جواهر الكلام: ٢٣: ٣٩٦؛ ملحقات العروة الوثقى: ٢ - ٣: ٤٩ - ٥٠.

٢ . الفقيه: ٣: ٢١؛ وسائل الشريعة: ١٨: ٣٧٦، كتاب التجارة، أبواب الدين و القرض، الباب ٣٢، الحديث ١.

٣ . البقرة / ٢٧٥.

٤ . مجمع البيان: ٢: ٦٧٠.

٥ . كتاب البيع: ٥: ٥٢٧ - ٥٢٩.

وهو الأخذ بالكفّ أو باليد على ما فى اللغة،^١ والذى يظهر من التأمل فى موارد استعماله الحقيقى والمناسبات اللغوية، أن القبض بالمعنى المصدري، هو الأخذ بالقبضة، والإقباض هو جعل الشيء فى قبضته.

والقبضة إمّا نفس الكفّ فى حال انقباضها، أو المأخوذ بها فى حاله، كما هو الظاهر من قوله تعالى: فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ^٢

وكذا من قوله - عليه السلام: «ما زاد على القبضة فى النار»^٣ أى اللحية. وقوله - عليه السلام: «هذا من الصدقة، تعطى المسكين القبضة بعد القبضة»^٤. والمقبض من السيف وقبضته محلّ يقبض؛ أى ما وقع فى قبضتك... إلى غير ذلك من الاستعمالات.

وعلى ذلك: يكون معناه الحقيقى أخذ الشيء بقبضتك؛ أى كفّك مقبوضة، مقابل كونها مبسوطة.

ولا يخفى: أن القبض والإقباض ليسا كالوجود والإيجاد؛ لأنّ الإقباض جعل الشيء فى قبضة غيره، والقبض أخذه بقبضته، وهما غير متلازمين، فضلاً عن أن يكونا واحداً حقيقة، ومختلفين اعتباراً.

فقد يقبض الشيء، من دون إقباض من أحد، كما أنّه قد يتحقّق الإقباض من دون تحقّق القبض، كما لو جعل شيئاً فى حال نوم الشخص فى قبضته؛ إذ لا يتحقّق منه

١ . لسان العرب؛ ١١: ١٤؛ الفاموس المحيط؛ ٢: ٣٥٤؛ أقرب الموارد؛ ٢: ٩٥٩.

٢ . طه / ٩٦.

٣ . الكافى؛ ٦: ٤٨٧؛ وسائل الشيعة؛ ٢: ١١٢، كتاب الطهارة، أبواب آداب الحمام، الباب ٦٥، الحديث ١.

٤ . الكافى؛ ٣: ٥٦٥؛ تهذيب الأحكام؛ ٤: ١٠٦؛ وسائل الشيعة؛ ٩: ١٩٥، كتاب الزكاة، أبواب زكاة الغلات، الباب ١٣،

الحديث ١.

الأخذ بقبضته، بل يقع فيها.

معنى القبض فى المعاملات

ثم لا يخفى: أن القبض فى الموارد التى يكون له فيها حكم فى المعاملات ونحوها، لم يستعمل بمعناه الحقيقى؛ لقيام القرينة العامة العقلية فيها على التوسع، بل وقيام القرينة اللفظية عليه فى كل مورد ورد فيه القبض بعنوانه موضوعاً للحكم، حتى فى بيع الصرف الذى فيه الدنانير والدراهم؛ ضرورة عدم اعتبار القبض بالمعنى الحقيقى اللغوى فيه، بل لا يعتبر الأخذ باليد أيضاً.

فقوله - عليه السلام - فى بعض روايات بيع الصرف: «يدفع إليه الورق، ويقبض منه الدنانير»^١ ليس المراد منهما إلاّ الأخذ والإعطاء عرفاً، فلو وضعه عنده، وعمل صاحبه كذلك، صحّ الدفع والقبض.

وما فى بعضها: «لا يتناع رجل فضة بذهب إلاّ يداً بيد»^٢ ليس المراد منه إلاّ التكنية عن النقد.

وقوله - عليه السلام: «فلا تفارقه حتى تأخذ منه»^٣ ليس المراد إلاّ الأخذ العقلانى العرفى.

فيعلم: أن القبض هو الأخذ، فلو كان الذهب فى كيس أو صندوق، ووضع عنده،

١ . الكافى؛ ٥: ٢٥٢؛ تهذيب الأحكام؛ ٧: ٩٩؛ وسائل الشيعة؛ ١٨: ١٦٧، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٢، الحديث ١.

٢ . الكافى؛ ٥: ٢٥١؛ تهذيب الأحكام؛ ٧: ٩٩؛ وسائل الشيعة؛ ١٨: ١٦٨، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٢، الحديث ٣.

٣ . تهذيب الاحكام؛ ٧: ٩٩؛ الاستبصار؛ ٣: ٩٣؛ وسائل الشيعة؛ ١٨: ١٦٩، كتاب التجارة، أبواب الصرف، الباب ٢، الحديث ٨.

وجعله تحت يده، صدق الأخذ وسائر العناوين.

وأولى بذلك القبض الواقع بعنوانه فى سائر الأبواب، كباب الرهن، والهبة، والوقف، والبيع فى التلف قبل القبض، ونحو ذلك؛ فإنّ المبيع والمرهون والموهوب والموقوف غالباً أو فى كثير من الموارد، ليس ممّا يؤخذ بالقبضة واليد، ففى تلك الموارد قامت القرينة القطعية على عدم اعتبار القبض بمعناه الحقيقى.

فالحديث النبوى: «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّيه»^١ وفى حديث آخر: «على اليد ما قبضت...»^٢ وفى ثالث: «على اليد ما جنت...»^٣ ليس دالاً على اعتبار القبض باليد والأخذ والاجتناء بها، بل القرينة قائمة على التوسعة.

وعلى هذا: لا يكون القبض المعتبر فى المعاملات ونحوها، مختلفاً بحسب الموارد، ولا يكون المراد بالإقباض إلّا الرّد والتأدية عرفاً.

ففى الرهن الذى ورد فيه: «لا رهن إلّا مقبوضاً»^٤ وقوله تعالى: فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ^٥ إذا جعل المرهون تحت اختيار المرتهن وقدرته، تحقّق القبض المعتبر.

كما يتحقّق به القبض الموجب للخروج عن الضمان، المستفاد من النبوى: «كلّ مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه»^٦ وكذا فى غيره من الموارد، ولا يعتبر أزيد ممّا ذكر.

١. عوالى اللآلى؛ ١: ٢٢٤؛ مستدرک الوسائل؛ ١٤: ٨، كتاب الودیعة، الباب ١، الحديث ١٢ و ١٧: ٨٨، كتاب الفصب،

الحديث ٤؛ أحمد؛ مسند؛ ٥: ١٢؛ أبى داود؛ سنن؛ ٢: ٣١٨؛ البيهقى؛ السنن الكبرى؛ ٦: ٩٥.

٢. غنية النزوع؛ ٢٨٠.

٣. الانتصار، ضمن الجوامع الفقهية؛ ١٩٢.

٤. تهذيب الأحكام؛ ٧: ١٧٦؛ وسائل الشيعة؛ ١٨: ٣٧٨، كتاب الرهن، الباب ٣، الحديث ١.

٥. البقرة / ٢٨٣.

٦. عوالى اللآلى؛ ٣: ٢١٢؛ مستدرک الوسائل؛ ١٣: ٣٠٣، كتاب التجارة، أبواب الخيار، الباب ٩، الحديث ١.

وعليه فلا إشكال فى عدم اعتبار القبض بمعناه الحقيقى، حتّى فيما اعتبر فيه القبض بعنوانه، كما لا ينبغي الإشكال فى صدقه عرفاً بالمعنى المجازى الموسّع، مع تحقق التأدية، والأخذ، والإعطاء، والردّ وأمثالها.

وإن شئت قلت: مع تعذّر المعنى الحقيقى فى جميع الأبواب، لا وجه للأخذ به فى بعض المصاديق، كالدنانير، والأحجار الكريمة، ونحوهما؛ لأنّ استعماله فى جميع الأبواب على نسق واحد، ويكون استعماله فيما يمكن فيه إرادة الحقيقة، نحو استعماله فيما يتعذّر فيه المعنى الحقيقى.

بل ما يمكن فيه تحقّق المعنى الحقيقى، لم يتفوّه باعتباره أحد من الفقهاء؛ بأن يقول: لابدّ من جعله فى كفه، وجعله مقبوضاً، فاعتبار الأخذ باليد أو الجارحة، واضح الإشكال والفساد.

وعلى ذلك: فلا بدّ من الحمل على ما يناسب المعنى العرفى والاعتبار العقلائى، وليس فى اعتبارهم فى القبض والتسليم والتحويل وما شابه ذلك، إلّا معنى واحد. والأنسب بالمعنى الحقيقى بحسب العرف وموارد الاستعمال، هو الاستيلاء والاستبداد به، من غير حاجة إلى ضمّ التصرف الخارجى؛ لأنّ الاستعمال الشائع فى القبضة والقبض والمقبوض ونحوها، هو الأخذ بما يعمّ الاستيلاء والأخذ باليد، كقوله تعالى: وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وكقولهم: «الملك فى قبضة فلان».

فكما أنّ عنوان القبض والتسليم والتحويل، صادق فى غير المنقول بنفس الاستيلاء الحاصل بالتخلية، وجعله تحت يده يفعل به ما يشاء، كذلك صادق فى المنقول كائناً ما كان، وفى أىّ مورد أخذ عنوانه موضوعاً للحكم.

كفاية مجرد الاستيلاء فى الخروج عن ضمان المبيع

نعم، يمكن أن يقال: إن القبض الموجب لرفع الضمان، يحصل بمجرد ما ذكر، ولو لم يكن القابض راضياً، بل مع إظهار الكراهة، وفى غيره يحصل مع الإذن بلا إشكال، ومع الرضا أيضاً.^١

سورة آل عمران

سورة آل عمران

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ
مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ
تنبيه آخر

فى كفر منكر الضرورى ونجاسته

قد اختلفت كلماتهم فى كفر منكر الضرورى ونجاسته، فلا بد من تمحيص البحث
فى منكره بما هو؛ فى مقابل منكر الألوهية والنبوة.

وأما البحث عن المنكر الذى يرجع إنكاره إلى إنكار الله تعالى أو النبى - صلى الله
عليه وآله وسلم - فهو خارج عن محطّ البحث؛ ضرورة أن الموجب للكفر حينئذ هو
إنكار الأصلين لا الضرورى، وهو بأى نحو موجب له، نعم أحد مبرزاته إنكار
الضرورى أحياناً.

فالبحت المفيد هاهنا: هو أن إنكاره مستقلاً موجب للكفر كإنكارهما أو لا؟
ثم إنّ القائل: بأنّ إنكاره موجب له إذا رجع إلى إنكار أحد الأصلين، من

المنكرين لموجبيته له.

حول استدلال الشيخ الأعظم على كفره

فقد استدلل الشيخ الأعظم على كفره بوجوه:

منها: أن الإسلام عرفاً وشرعاً عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذى يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد، كما قال الله تعالى: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** ثم تمسك بروايات يأتى حالها.

ثم قال: «وأما ما دلّ من النصوص والفتاوى على كفاية الشهادتين فى الإسلام، فالظاهر أن المراد به حدوث الإسلام ممن ينكرهما من غير منتحلى الإسلام؛ إذ يكفى منه الشهادة بالوحدانية والرسالة المستلزمة للالتزام بجميع ما جاء به النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - إجمالاً، فلا ينافى ما ذكرنا: من أن عدم التدين ببعض الشريعة أو التدين بخلافه، موجب للخروج عن الإسلام.

وكيف كان: فلا إشكال فى أن عدم التدين بالشريعة كلاً أو بعضاً، مخرج عن الدين والإسلام».

ثم ذكر أقسام المنكرين، وساق الكلام إلى أن قال فى تأييد عموم كلام الفقهاء فى نجاسة الخوارج والنواصب للقاصر والمقصر: «ويؤيدها ما ذكرنا: من أن التارك للتدين ببعض الدين خارج عن الدين» انتهى ملخصاً.

وفيه: أن لازم دليله - من أن الإسلام عبارة عن مجموع الأحكام، والتدين بالمجموع إسلام، وعدم التدين به كفر - هو كفر كل من لم يتدين بمجموع ما جاء به النبى واقعاً؛ أصلاً وفرعاً، ضرورياً وغيره، منجزاً على المكلف أو لا؛ لأن عدم التنجز العقلى لا يوجب خروج غير المنجز عن قواعد الإسلام، فلا وجه للتقييد بالمنجز.

مع أنّ هذا التقييد يناهى التأيد فى ذيل كلامه؛ لعدم تنجّز التكليف على القاصر. كما لا ينبغي معه الفرق بين الأمور الاعتقادية والعملية؛ بعد كون الإسلام عبارة عن مجموع ما ذكر، فالتفصيل بين الأمرين - كما وقع فى خلال كلامه - منافٍ لدليله. ومجرّد أنّ المطلوب فى الأحكام العملية ليس إلّا العمل، لا يوجب خروجها عن ماهيته التى ادعى أنّها مجموع هذه الحدود الشرعية، وبترك التدبّر ببعضها يخرج عن الإسلام.

والإنصاف: أنّ كلامه فى تقرير هذا المدعى، لا يخلو من تدافع واغتشاش. والتحقيق: أنّ ما يعتبر فى حقيقة الإسلام بحيث يقال للمتدبّر به: «إنّه مسلم» ليس إلّا الاعتقاد بالأصول الثلاثة، أو الأربعة؛ أى الألوهية، والتوحيد، والنبوة، والمعاد على احتمال، وسائر القواعد عبارة عن أحكام الإسلام، ولا دخل لها فى ماهيته؛ سواء عند الحدوث أو البقاء، فإذا فرض الجمع بين الاعتقاد بتلك الأصول وعدم الاعتقاد بغيرها لشبهة - بحيث لا يرجع إلى إنكارها - يكون مسلماً.

نعم، لا يمكن الجمع بين الاعتقاد بالنبوة، مع عدم الاعتقاد بشيء من الأحكام، وهذا بخلاف بعضها - ضرورياً كان أو غيره - لأجل بعض الشبهات والاعوجاجات، فإذا علم أنّ فلاناً اعتقد بالأصول، والتزم بما جاء به النبى - صلى الله عليه وآله و سلم - إجمالاً الذى هو لازم الاعتقاد بنبوته، لكن وقع فى شبهة من وجوب الصلاة أو الحجّ، وتخيّل أنّهما كانا واجبين فى أوّل الإسلام مثلاً، دون الأعصار المتأخّرة، لا يقال: «إنّه ليس بمسلم» فى عرف المشرّعة.

وتدلّ على إسلامه الأدلة المتقدّمة الدالة على أنّ الإسلام هو الشهادتان. ودعوى: أنّهما كافيتان فى حدوث الإسلام، وأمّا المسلم فيعتبر فى إسلامه أمور آخر زائداً عليهما، خالية عن الشاهد، بل الشواهد فى نفس تلك الروايات على

خلافها، كما فى حسنة حُمران: «والإسلام: ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلها، وبه حقنت الدماء» وغيرها ممّا تقدّم ذكرها.

والإنصاف: أنّ دعوى كون الإسلام عبارةً عن مجموع ما جاء به النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وترك الالتزام ببعضها - بأى نحو - موجباً للكفر، ممّا لا يمكن تصديقها، ولهذا فإنّ الشيخ الأعظم لم يلتزم به بعد الكرّ والفرّ.

ومع الإغماض عمّا تقدّم، يلزم من دليله كفر كلّ من أنكر شيئاً ممّا يطلب فيه الاعتقاد ولو لم يكن ضرورياً، كبعض أحوال القبر والبرزخ والقيامة، وكعصمة الانبياء والائمة - عليهم السلام - ونظائرها. والتفكيك بين الضرورى وغيره خروج عن التمسك بهذا الدليل.

ثمّ إنّ اندراج منكر المعاد أيضاً فى الكفّار حقيقة، ودعوى كون الإسلام عبارة عن الاعتقاد بالأركان الأربعة، والاعتقاد بالمعاد داخل فى ماهيته، أيضاً لا يخلو من إشكال، بل منع؛ لإطلاق الأدلة المتقدمة الشارحة لماهية الإسلام الذى به حقنت الدماء، وقوة احتمال أن يكون الارتكاز المدعى لأجل وضوح عدم الجمع بين الاعتقاد بالنبوة وإنكار المعاد، الذى لأجل كمال بدهة كونه من الإسلام عدّ فى الأصول.

فدعوى كون الإسلام هو الاعتقاد بالألوهية والتوحيد والنبوة، غير بعيدة.

وكلامنا هاهنا فى مقام الثبوت والواقع، وإلاّ فمنكر الضرورى - سيّما مثل المعاد - محكوم بالكفر ظاهراً، ويعدّ منكراً للألوهية أو النبوة. بل لا يقبل قوله إذا ادعى الشبهة إلاّ فى بعض أشخاص، أو بعض أمور، يمكن عادة وقوع الشبهة منه أو فيه، كما أنّ إنكار البديهيات لدى العقول لا يقبل من متعارف الناس، فلو ادعى أحد: أنّ اعتقاده أنّ الاثنين أكثر من الألف، لا يقبل منه، بل يحمل على أنّه خلاف الواقع، إلاّ أن يكون خلاف المتعارف.

ويمكن أن يقال: إن أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، والطبقة الأولى المنكرين لإمامة المولى أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه - ولنص رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على خلافته ووزارته، كانوا منكرين للضروري من غير شبهة مقبولة من نوعهم، سيما أصحاب الحل والعقد، وسيأتي الكلام فيهم.

ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة؛ لشدة وثوقهم بالطبقة الأولى، وعدم احتمال تخلفهم عمداً عن قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ونصه على المولى - سلام الله عليه - وعدم انقذاح احتمال السهو والنسيان من هذا الجرم الغفير.

ولعل ما ذكرناه هو سرّ ما ورد من ارتداد الناس بعد رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - إلى أربعة أو أقل أو أكثر.

والظاهر عدم إرادة ارتداد جميع الناس؛ سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا. ويحتمل أن يكون المراد من «ارتداد الناس» نكث عهد الولاية ولو ظاهراً وتقيّة، لا الارتداد عن الإسلام، وهو أقرب.^١



يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ^٢
و أما في صحّة العقوبة لهتك حرمة المولى والجرأة عليه، فكلاهما سواء لا افتراق بينهما أصلاً.

١. كتاب الطهارة ؛ ٣: ٤٤٢ - ٤٤٦.

٢. آل عمران / ٣٠.

كما أنه لو قلنا بأن الجراءة على المولى لها صورة غيبية برزخية، وأثر ملكوتى فى النفس يظهر فى عالم الغيب، ويكون الإنسان مبتلى بها ومحشوراً معها، كما هو الحق الذى لامحيص عنه، ويدلّ عليه ضرب من البرهان فى محلّه^١ فهما مشتركان فيها أيضاً بلا تداخل للعقابين بالنسبة إلى العاصى، فإنّ موجبهما مختلف.

و توضيحه على نحو الإجمال: أنّ المقرّر فى مقارّة^٢ عقلاً ونقلأ أنّ للجنة والنار عوالم ومنازل ومراتب ومراحل، وتكون تلك المراتب والمنازل على طبق مراتب النفس ومنازلها، وبوجه كلّى يكون لكلّ منهما ثلاث مراتب:

الاولى: مرتبة جنة الأعمال وجحيمها، وهى عالم صور الأعمال الصالحة والفاصلة والحسنة والقيحة، والأعمال كلّها بصورها الملكوتية تتجسّم فى عالم الملكوت السافل، وترى كلّ نفس عين ماعملت، كما قال عزّ اسمه: يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ وَقَالَ تَعَالَى: وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا^٣ وقال: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ^٤ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^٥.

والثانية: جنة الصفات وجحيمها، وهما الصور الحاصلة من الملكات والأخلاق الحسنة والذميمة، وكما أنّ نفسيهما من مراتب الجنة والنار تكون آثارهما وصورهما - أيضاً - منهما.

والثالثة: جنة الذات ونارها، وهما مرتبة تبعات العقائد الحقّة والباطلة إلى آخر مراتب جنة اللقاء ونار الفراق.

١. انظر الأسفار؛ ٩: ٤ - ٥.

٢. انظر الاسفار؛ ٩: ٢١ - ٢٢، ٢٢٨ - ٢٣١.

٣. الكهف / ٤٩.

٤. الزلزلة ٤ / ٧ - ٨.

ولكلّ من المراتب آثار خاصة وثواب وعقاب بلاتداخل وتزاحم أصلاً.
إذا عرفت ذلك تقدر على الحكومة فى مسألة التجرّى، وتعرف أنّ المتجرّى و
العاصى فى أى مرتبة من المراتب يشتركان، وفى أيّهما يفترقان، وتعرف النظر فى غالب
النقوض والإبرامات التى وقعت للقوم فيها.^١

وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ
يَخْتَصِمُونَ^٢

وبالجملة: القرعة لدى العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن فى مورد لا يكون
ترجيح فى البين، ولا طريق لإحراز الواقع.

ويشهد لما ذكرنا: مُضافاً إلى وضوحه قضية مُساهمة أصحاب السفينة التى فيها
يونس، فعلى نقل كانت المُقارعة من قبيل الأوّل، والعثور على العبد الايق، وعلى نقل
كانت من قبيل الثانى؛ لأنّهم أشرفوا على الفرق، فأوأوا طرح واحد منهم لنجاة الباقين،^٣
وهذا أقرب إلى الاعتبار، ومعلوم أنّ مُساهمتهم لم تكن لدليل شرعى، بل لبناء عملى
عقلانى، بعد عدم الترجيح بينهم بنظرهم.

وقضية مُساهمة أبحار بيت المقدس لتكفل مريم - عليها السلام - كما أخبر بها الله
تعالى إذ قال: وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ
إِذْ يَخْتَصِمُونَ تدلّ على أنّ العقلاء بحسب ارتكازهم يتشبّهون بالقرعة عند الاختصام

١. انوار الهداية: ١: ٥٤ - ٥٦.

٢. آل عمران / ٤٤.

٣. مجمع البيان: ٧: ٧١٦؛ تفسير البرهان: ٤: ٣٦.

وعدم الترجيح، وهذه من قبيل الثانى، كما أنَّ غالب المُقارعات العُقلائيَّة لعلَّها من هذا القبيل، كالمُقارعات المُتداولة فى هذا العصر.

وكذا يشهد لتعارفها قضِيَّة مُقارعة بنى يعقوب، ومُقارعة رسول الله - صَلَّى الله عليه وآله - قريشاً فى بناء البيت، بل مُقارعته بين نسائه، فإنَّ الظاهر أنَّها كانت من جهة الأمر العُقلائى، لا الحكم الشرعى.^١



وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا^٢

ويمكن الاستدلال على المطلوب^٣ بأنَّ جلَّ الواجبات العينيَّة التعينيَّة كالصلاة والصوم والحج ونحوها اعتبر فيها مضافاً إلى أصل الوجوب كونها على ذمَّة العبد نحو الديون الخلقية.

أما الحج فلظاهر قوله - تعالى: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ... فَإِنَّ اعْتِبَارَ «له» عليه غير اعتبار الإيجاب، وقد ورد فى روايات إطلاق الدين عليه، كرواية الخثعمية وغيرها.^٤

ومن الممكن استفادة هذا الاعتبار من قوله - تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ^٥

١ . الاستصحاب: ٣٩٢.

٢ . آل عمران / ٩٧.

٣ . حرمة التكسب بالواجبات.

٤ . مستدرک الوسائل؛ ٨: ٢٤ كتاب الحج، الباب ١٨ من أبواب وجوب الحج و شرائطه. الحديث ٣.

٥ . البقرة / ١٨٣.

ومن قوله - تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا،^١ تأمل.

مع أن وجوب قضاء الواجبات أقوى شاهد على ذلك الاعتبار، فإنه لو كان الحج مثلاً واجباً عليه تكليفاً محضاً بلا اعتبار كونه عليه لما كان معنى لقضائه عنه بعد موته، لأن التكليف ساقط عنه بل غير متوجه به، فلا بدّ وأن يكون في عهده شيء لم يسقط عنه بسقوط التكليف وسقط بإتيان الغير كالولد الأكبر وغيره، وليس إلا اعتبار أمر وضعي وكون تلك الواجبات ديناً عليه، ولا محالة يكون الدائن الطالب هو الله - تعالى - .

إلا أن يقال بمقالة علّم الهدى، من أن القضاء ليس نيابة عن الميت، وإنما هو واجب أصلي خوطب به القاضى، وسببه فوات الفعل من الميت، والميت لا يثاب عليه.^٢

وهو كما ترى، بل لا بدّ من تأويل كلام السيّد كما أوّل بعضهم.^٣

وكيف كان يظهر ممّا مرّ أن الأعمال الواجبة ملك لله - تعالى - ودين على العبد، فلا يجوز إجارة نفسه لما لا يملكه، ويكون ملكاً للغير.^٤



أقول: الظاهر ظهور «على» فى الاستقرار على العهدة، من غير فرق بين إسنادها إلى الفعل أو المال، فقوله تعالى: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ إِلَى آخِرِهِ.

ظاهر فى استقرار الحجّ على عهدة المستطيع، وأنه صار ديناً عليه، ولهذا لو

١ . النساء / ١٠٣.

٢ . راجع الجوامع الفقهية: ١٥١، كتاب الصوم من الانتصار؛ وكذا المكاسب للشيخ الأعظم: ٣٣٨، رسالة فى القضاء عن الميت.

٣ . راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصارى: ٣٣٨، رسالة فى القضاء عن الميت.

٤ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ٢٩٧-٢٩٨.

ذهبت استطاعته وجب عليه الحج واستقرّ فى ذمّته، ولو مات يخرج من ماله، فلو كان صرف تكليف سقط بموته أو سلب استطاعته، لم يكن وجه له، والوضع فى الآية الكريمة يستفاد من (على) لا غير.

والظاهر أنّ هذا منشأ ما ورد فى قضية الختمية عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم: «دين الله أحقّ بالقضاء»^١.

والظاهر من «على» الاستعلائية أنّ المال أو العمل والفعل محمول على العهدة، ومستقرّ عليها، كاستقرار زيد على السطح؛ بدعوى أنّ العهدة والذمة شيء، يقع ثقل المال ونحوه عليه، فمثل «لله على كذا» أو «على أن أفعل كذا» ظاهر فى أنّ ذلك الأمر دين من الله تعالى عليه، ولهذا يقال: «إنّه وفى به» ويؤمر بالوفاء بالنذر، وفى التكليف المحض لا يصحّ ذلك الإطلاق إلاّ بتأويل^٢.



أنّ الأحكام الوضعية عبارة عن كافة المقررات الشرعية ما عدا الأحكام التكليفية، حتّى أنّ الإباحة الواقعية لو كان لها جعل تكون من الوضعيات والأحكام الوضعية، بعد اشتراكها كلّها فى إمكان جعلها استقلالاً، وليس حكم وضعى إلاّ ويمكن أن يتطرق إليه الجعل الاستقلالى.

[فمنها ما يكون مجعولاً بالتبع، وهو] على أنحاء:

منها: ما يكون مجعولاً بتبع التكليف؛ بمعنى انتزاعه منه، كالجزئية للمكلف به غالباً،

١ . مستدرک الوسائل؛ ٨: ٢٤، كتاب الحج، أبواب وجوب الحج، الباب ١٨، الحديث ٣.

٢ . كتاب البيع؛ ١: ٣٧٧ - ٣٧٨.

والشرطيّة والمانيّة له.

ومنها: ما يكون مجعولاً بتبع اشتراط التكليف به؛ أى ينتزع من اشتراطه به، كقوله تعالى: **لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا فَإِنَّ الْاسْتِطَاعَةَ لَم تَكُنْ قَبْلَ هَذَا جَعَلَ شَرْطًا لِلتَّكْلِيفِ**، وبعد تقييد التكليف بها انتزع منه الشرطيّة، ويمكن أن يكون ذلك الشمس من هذا القبيل، كما يُمكن أن يكون من قيود المكلف به كما هو الأظهر؛ فإنّ الصلاة كما أنّها مشروطة بالستر، مشروطة بوقوعها من ذلك الشمس إلى غَسَقِ اللَّيْلِ^١.



نعم، ما هو المعقول من الإنشائيّة والفعليّة هو أن الأحكام قد تصدر من الموالى العرفيّة أو الحقيقيّة على نعت القانونيّة وضرب القاعدة، وأحالوا مخصّصات وحدودها إلى أوقات آخر، ثمّ بعد ذكر المخصّصات والحدود تصير فعليّة؛ بمعنى أنّها قابلة للإجراء والبعث الحقيقيّ.

فقوله - تعالى: **وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** حكم قانونيّ مضروب يُحال بيان حدوده إلى خطاب آخر، وبعد تتميم الحدود والشرائط يصير فعليّاً، ويقع فى موقع الإجراء، إلّا أنّه حكم متعلّق بعنوان خاصّ هو المستطيع، فإذا صار المكلف مستطيعاً يصير موضوعاً له، وإذا تمت شرائط التكليف بالنسبة إليه يكون هذا الحكم حجة عليه، وليس له عذر فى تركه.

وبالجملة: لامعنى للإنشائيّة والفعليّة المعقولتين إلّا ما ذكرنا، والتنجّز عبارة عن

تمامية الحجة على العبد.^١

قوله تعالى: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، ليس إلا جعلاً واحداً لعنوان واحد هو مَنِ اسْتَطَاعَ ولكنه حجة على كل مكلف مستطيع، فحينئذ لو علمنا بأن الحج كان واجباً على مَنْ استطاع إليه سبيلاً، وشككنا في بقائه؛ من أجل طروء النسخ مثلاً، فلا إشكال في جريان استصحاب الحكم المتعلق بالعنوان لنفس ذلك العنوان، فيصير - بحكم الاستصحاب - حجةً على كل من كان مصداقه.

ولهذا لا يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ، مع ورود هذا الإشكال بعينه عليه، بل على جميع الاستصحابات الحكمية.

والسرفيه ما ذكرنا: من أن الحكم على العنوان، حجة على المعنونات، فاستصحاب وجوب الحج على عنوان «المستطيع» جارٍ بلا إشكال، كاستصحاب جواز رجوع كل مقلد إلى المجتهد الفلاني، وسيأتي كلام في هذا الاستصحاب فانتظر.^٢

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ^٣

احتج الأخباريون على وجوب الاحتياط بآيات:

منها: ما دلّ بظاهره على لزوم التورع والأتقاء، مثل قوله: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ

١. انوار الهداية: ٢: ١٤٦ - ١٤٧.

٢. الاجتهاد والتقليد: ١٢١.

٣. آل عمران / ١٠٢.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ^١، وَقُولِهِ: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ^٢.

ولقد أجاب عنها شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه: بأن الاتقاء يشمل [فعل] المندوبات وترك المكروهات، ولا إشكال في عدم وجوبهما، فيدور الأمر بين تقييد المادّة بغيرهما، وبين التصرف في الهيئة بحملها على إرادة مطلق الرجحان؛ حتى لا ينافي فعل المندوب وترك المكروه، ولا إشكال في عدم أولويّة الأوّل إن لم نقل بأولويّة الثاني من جهة كثرة استعمالها في غير الوجوب، - حتى قيل^٣: إنّ من المجازات الراجحة المساوى احتمالها مع الحقيقة^٤ انتهى.

ويمكن المناقشة فيه:

أما أولاً: فبالمنع من شمول الاتقاء لفعل المندوب وترك المكروه، فإنّ التقوى - عرفاً - عبارة عن الاحتراز عمّا يوجب الضرر أو محتمله، مثل ترك المحرّمات ومشتبهاتها، واستعمالها في فعل الواجب ومشتبهه إنّما هو بمناسبة أن في تركه ضرراً أو احتمالاً، ويتّضح ما ذكرنا بمراجعة موارد استعمال مادّة التقوى في الكتاب والسنة والمحاورات العرفيّة.

وأما ثانياً: فبالمنع من أكثرية استعمال الأمر في غير الوجوب من تقييد المادّة، فإنّ تقييدها شائع كثير في جميع أبواب الفقه، حتى يشكل الاطلاع على مطلق باق على إطلاقه، ولو كان فإنّه نادر جداً، وأما استعمال الأمر في الوجوب فإلى ما شاء الله ولا أظنّ أن ما أفاد في المقام، وتكرّر منه في مجلس بحثه - من رجحان التصرف في الهيئة على التصرف في

١ . الحج / ٧٨.

٢ . النباين / ١٦.

٣ . معالم الدين: ٤٨.

٤ . درر الفوائد: ٢: ٩١ - ٩٢.

المادة عند الدوران - يكون مورداً لعمله - قدس سره - فى الفقه؛ لأنه يلزم منه تأسيس فقه جديد كما لا يخفى.

نعم يتعين فى المقام حمل الهيئة على مطلق الرجحان، وعدم ارتكاب التقييد فى المادة لخصوصية فيه، لا لما ذكره؛ وذلك لأن الآيات الشريفة آية عن التقييد، فإن الاستثناء من قوله: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَأَمْنَالِهِ يَكُونُ بَشِيعاً، فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقَالَ: «اتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ إِلَّا فِي مَوْرَدِ كَذَائٍ» وَلَمَّا كَانَتِ الْآيَاتُ الشَّرِيفَةُ شَامِلَةً لِلشَّبَهَاتِ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ، وَلَا يَجِبُ الْإِحْتِيَاظُ فِيهَا بِإِشْكَالٍ، يَدُورُ الْأَمْرُ بَيْنَ تَقْيِيدِهَا بِغَيْرِهَا وَبَيْنَ حَمْلِ الْأَوَامِرِ عَلَى مَطْلَقِ الرَّجْحَانِ وَحَيْثُ كَانَ التَّقْيِيدُ غَيْرَ جَائِزٍ يَتَعَيَّنُ الْحَمْلُ عَلَيْهِ.

مضافاً إلى أن الآيات شاملة للمحرّمات والواجبات المعلومة، ولا إشكال فى امتناع تعلّق الأمر التبعديّ بوجوب إطاعتها، فيجب حمل الأوامر فيها على الإرشاد، فتصير تابعة للمرشد إليه.^١

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^٢

كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وهما من أسمى الفرائض وأشرفها، وبهما تقام الفرائض. ووجوبهما من ضروريات

١ . انوار الهداية؛ ٢: ٨٣ - ٨٥.

٢ . آل عمران / ١٠٤.

الدين، ومنكره مع الالتفات بلازمه والالتزام به من الكافرين.

وقد ورد الحثّ عليهما في الكتاب العزيز والأخبار الشريفة بالسنة مختلفة، قال الله تعالى: وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وقال تعالى: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ إِلَى غير ذلك.^١



ويمكن الاستدلال على حرمة الاستيجار عليها^٢ فبحوى أدلة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأن يقال: إن الاستفادة عرفاً من تلك الأدلة أو من فحواها، أن الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف محرمان، بل مطلق ما يوجب الإغراء على المحرم والترغيب إليه والتشويق إليه محرم، سواء ارتكب الطرف أم لا. ولاريب في أن استيجار المغنية للتغنى والمصور للتصوير المحرم، دعوة لهما إلى إتيان الحرام وتشويق إليه وإغراء عليه، بل قبول الإجارة أيضاً نحو ترغيب للمستأجر إليه.

مضافاً إلى إمكان الاستفادة من قوله - تعالى: المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرُونَ بالمنكر وينهون عن المعروف...^٣.

بدعوى أن العنوانين ليس لصرف معرفتهم، بل الآية الكريمة فى مقام تعييرهم وتقريعهم وذكر ما هو قبيح عقلاً ومحرم شرعاً من أعمالهم.

١. آل عمران / ١١٠.

٢. تحرير الوسيلة: ١: ٤٣٩.

٣. معصية الله.

٤. التوبة / ٦٧.

ویدعوى أن لاختصاصية لعنوان الأمر بالمنكر، بل المراد أعمّ ممّا يفيد فائدته من الترغيب والتشويق إليه.

ویدعوى أنه ليس المراد من الأمر بالمنكر ما يرجع إلى ردّ قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وإلى مخالفته فى قوانينه، بل الظاهر أن الأمر بالمنكر بالحمل الشائع والنهى عن المعروف كذلك، من صفات المنافقين ويكون محرماً، سواء كان الغرض ردّ قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أو آله وسلم - أم لا، تأمل. وتؤيده رواية التحف.

نعم، بناءً على أن المستند فحوى أدلة الأمر بالمعروف والاية الكريمة، لا يستفاد منهما حرمة الاستيجار والإجارة بعنوانهما، بل المحرّم ما ينطبق عليهما فى الخارج، بخلاف ما لو كان المستند الوجه الأوّل ورواية التحف.

وبعض ما تقدّم يمكن الاستيناس بحرمة الثمن أيضاً.

ويدلّ عليه قوله: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»^١.

بتقريب أن لاختصاصية لعنوان الثمن فى نظر العرف بل الظاهر منه أن تحريم الشيء لا يلائم مع تحليل ما يقابله، سواء صدق عليه عنوان الثمن أم كان عنوانه أجراً وأجرة ونحوهما.

وقد تقدّم أن الرواية وإن كانت ضعيفة لكن لا يبعد استنقاذ مضمونها من سائر الروايات فى الأبواب المتفرقة.

ويمكن الاستدلال على بطلانها ببعض ما تقدّم فى بعض المسائل المتقدمة بأن يقال: إنّ المحرّم ليس مالاً فى نظر الشارع، ولهذا لو منع شخص عن تغنى جارية مغنية أو العبد المغنى، لا يكون ضامناً بالنسبة إلى تلك المنفعة المحرّمة بلا إشكال وإن كانا أجيرين لذلك، وما لا يكون مالاً فى محيط التشريع لا تكون

المعاملة عليه معاملة.

وإن شئت قلت: إن سلب المائيّة عن شيء وإسقاطها، دليل على ردع المعاملة به. ويمكن الاستدلال عليه بوجه آخر، وهو أن مقتضى ذات المعاملة لدى العقلاء إمكان التسليم والتسلّم، ومع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرّمة وتسلمها، لا يعقل أن تكون المعاملة نافذة عنده، فمنع التسليم والتسلّم دليل على ردع المعاملة، فتقع باطلة.

والإشكال المتقدّم في بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمرًا، غير وارد في المقام بما قرّناه، لأنّه هناك لم يكن تسليم طرف المعاوضة بذاته محرّمًا بل المحرّم عناوين آخر منطبقة عليه، وكان للبائع أن يقول: إنّي لا أمتنع عن التسليم بشرط عدم جعله خمرًا، فالتقصير متوجّه إلى المشتري، ولم يحرم الشارع تسليم العنب المقابل في المعاوضة، بخلاف المقام فإن تسليم المنفعة التي مقابلة الثمن ومورد الإجارة ممنوع شرعاً.

وبوجه آخر، وهو أن الآية الكريمة أعنى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل^١ وإن كان الموضوع فيها البطان العرفي والعقلائي لا الشرعي، لكن بتحكييم ما دلّ على نفى المائيّة أو نفى تسليم المنفعة ينسلك في مفاد الآية، فإن أخذ مال الغير بلا انتقال منفعة إليه أكل المال بالباطل ويؤيده النبوي ورواية التحف.^٢

١ . النساء / ٢٩.

٢ . المكاسب المحرمة؛ ١: ٢٥٢ - ٢٥٤.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ^١

رَبِّمَا يَتَوَهَّم: ^٢ أَنَّ الْقِيَامَ ثَبَتَ وَجُوبُهُ فِي الصَّلَاةِ بِالْكِتَابِ، فَهُوَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ، وَمَقْتَضَى ذِيلِ حَدِيثِ «لَا تَعَاد» أَنَّ الْفَرِيضَةَ تَنْقُضُ الْفَرِيضَةَ؛ أَمَّا ثَبُوتُهُ بِهِ فَلَقَوْلُهُ تَعَالَى: الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ حَيْثُ فُسِّرَ فِي الرَّوَايَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِأَنَّ الصَّحِيحَ يَصَلِّي قَائِمًا وَالْمَرِيضُ جَالِسًا.^٣

وَعَنْ تَفْسِيرِ النِّعْمَانِيِّ عَنْ عَلِيٍّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: فَإِذَا قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ»^٤ وَمَعْنَى الْآيَةِ أَنَّ الصَّحِيحَ يَصَلِّي قَائِمًا وَالْمَرِيضُ قَاعِدًا...^٥ إِلَى آخِرِهِ.

وَفِي مَرْسَلَةِ حَرِيزٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قَالَ: قُلْتُ لَهُ: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَالْخَرَّ قَالَ: «النَّحْرُ الْإِعْتِدَالُ فِي الْقِيَامِ، أَنْ يُقِيمَ صُلْبُهُ وَنَحْرُهُ».^٦

وَفِيهِ: أَنَّ مَا فِي الرَّوَايَةِ الْأُولَى لَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجِبَ ذَلِكَ، بَلِ الظَّاهِرُ مِنْهَا خِلَافُهُ، فَإِنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَدَحَ الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا، وَهُوَ ظَاهِرٌ فِي أَنَّ الْحُكْمَ لَمْ يَثْبِتْ بِالْآيَةِ.

وَأَمَّا مَا عَنْ تَفْسِيرِ النِّعْمَانِيِّ فَلَوْلَا ضَعْفُهُ لِأَمْكِنَ الْإِسْتِنَادَ إِلَيْهِ عَلَى تَأَمُّلٍ، فَإِنَّ

١. آل عمران / ١٩١.

٢. الحدائق الناضرة؛ ٨: ٥٩.

٣. الكافي؛ ٣: ٤١١؛ تهذيب الأحكام؛ ٢: ١٦٩؛ وسائل الشيعة؛ ٥: ٤٨١، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١.

الحديث ١.

٤. النساء / ١٠٣.

٥. بحار الأنوار؛ ٩٠: ٢٩؛ وسائل الشيعة؛ ٤٨٧، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ١، الحديث ٢٢.

٦. الكوبر / ٢.

٧. الكافي؛ ٣: ٣٣٦؛ وسائل الشيعة؛ ٥: ٤٨٩، كتاب الصلاة، أبواب القيام، الباب ٢، الحديث ٣.

استفادة ما فى الحديث من ظاهر الآية لا يخلو من إشكال، فيمكن القول بأن الاستفادة إنما هى من السُّنة، لا من الكتاب، تأمل.

وأما المرسله فمع ضعفها معارضة بروايات أخرى، كصححة ابن سنان، عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى قول الله عز وجل: فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَالْحَرِّ قَالَ: «هو رفع يديك حذاء وجهك»،^١ وقريب منها غيرها^٢.

ثم على فرض ثبوت اعتبار القيام بالكتاب وكونه من فرائض الله، ففى كون مطلق ذلك ناقضاً للفريضة إشكال ومنع؛ لأن ما ثبت من ذيل «لاتعاد» هو أن السُّنة لاتنقض الفريضة، وأما أن كل فريضة ناقضة لها فلا دلالة فيه، نعم يثبت منه أن الفريضة فى الجملة صالحة لنقضها أو ناقضة لها.^٣

١ . تهذيب الأحكام؛ ٢: ٦٦ ؛ وسائل الشيعة؛ ٦: ٢٧، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٩، الحديث ٤.

٢ . راجع وسائل الشيعة؛ ٦: ٣٠، كتاب الصلاة، أبواب تكبيرة الإحرام، الباب ٩، الحديث ١٥ - ١٧.

٣ . كتاب الخلل فى الصلاة: ٣٢١ - ٣٢٣.

سورة النساء

سورة النساء

وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ

هل الصبيّ غير محجور مطلقاً، أو محجور عن الاستقلال، أو عن العمل مطلقاً، أو عن مجرد إجراء الصيغة أيضاً ولو كان العمل لغيره؟
والأولى تقديم الكلام فى الرشيد الذى وردت فيه آية الابتلاء ويظهر منه حال غير الرشيد أيضاً.

فنعول: يحتمل - بحسب التصوّر - أن يكون الرشد تمام الموضوع فى صحّة المعاملات، من غير دخالة البلوغ فيها.

وأن يكون البلوغ تمام الموضوع، والرشد غير دخیل.

وأن يكون كلّ منهما جزء الموضوع، فتصحّ المعاملات من البالغ الرشيد لا غيره.

وأن يكون كلّ منهما تمام الموضوع؛ بمعنى صحّة المعاملة مع أحد الشرطين:

الرشد، أو البلوغ، فتصحّ من الرشيد غير البالغ، ومن البالغ غير الرشيد.

ولا استبعاد فى كون البلوغ تمام الموضوع منفكاً عن الرشد، كما أن السفیه الذى

عرض عليه السفه بعد البلوغ، غير محجور عليه، وتصحّ معاملاته قبل حجر الحاكم إياه على أصحّ القولين.

الاستدلال بآية الابتلاء على اعتبار البلوغ

والأصل فى الاحتمالات الاية الكريمة: وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ... إلى آخرها، إذ فيها احتمالات:

أولها: أن يكون الأمر بالاختبار حتى زمان البلوغ، كقوله: «أكلت السمكة حتى رأسها» أى اختبروهم حتى زمان بلوغ النكاح الذى هو كناية عن البلوغ، سواء كان بالاحتلام أو غيره.

ووقت البلوغ وإن كان زمان انقطاع اليتيم، فلا يقال للبالغ إنه: «يتيم» لكنّه مجاز شائع فى أول البلوغ.

ولازم ذلك أن يكون الرشد تمام الموضوع، ولا يكون البلوغ دخيلاً فى صحّة المعاملة؛ لأنّ الظاهر أنّ الاختبار واجب من وقت يحتمل الرشد فى اليتامى، ويبقى وجوبه إلى زمان البلوغ، فيكون زمان اليتيم والبلوغ داخلاً فى الاختبار. فإنّاس الرشد فى كلّ من الزمانين موضوع لحكم الصحّة، فيجب ردّ مال اليتيم إليه مع إيناس الرشد، سواء كان قبل بلوغه أو بعده.

وإنّما ذكر حال البلوغ على هذا الاحتمال؛ لدفع توهم أنّ الاختبار مختصّ بغير البالغ، وأمّا البالغ فلا يحتاج إليه، ويجب دفعه إليه بلا اختبار، أو حتى مع عدم رشده.

ثانيها: أن تكون «حتى» للغاية؛ بحيث تكون الغاية خارجة عن المعنى، كقوله

تعالى: كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ... إلى آخره،^١ فيكون مورد الاختبار من زمان يحتمل فيه رشده إلى انقطاع اليتيم.

ولازمه أن يكون الرشد قبل البلوغ موضوعاً مستقلاً لصحة معاملاته، والبلوغ موضوعاً مستقلاً آخر ولو مع عدم الرشد؛ ضرورة أن الموضوع للاختبار هو اليتامي، وحال البلوغ خارج، فيختص حكم الاختبار وإيناس الرشد ووجوب رد المال، باليتامي.

فيحتمل أن يكون البالغ موضوعاً مستقلاً غير محتاج إلى الاختبار، أو موضوعاً مستقلاً ولو انكشف عدم الرشد.

نعم، لو كان الرشد من الصفات اللازمة - ولو نوعاً - لمن بلغ النكاح، يمكن أن يقال: إن عدم الاختبار حال البلوغ ليس لأجل دخالة البلوغ أو استقلاله، بل لأجل تحقق الرشد؛ لقيام الأمانة عليه.

والفرق بين ما قبل البلوغ وما بعده - بعد اشتراكهما في تمام موضوعية الرشد: أن العلم بالرشد قبل البلوغ يحتاج إلى الاختبار، وبعده لا يحتاج إليه؛ لقيام الأمانة عليه.

لكن من المعلوم: أن الرشد لا يلزم بلوغ النكاح، ولا يكون من الصفات النوعية له، فإيناس الرشد قبل البلوغ علّة للاستقلال ووجوب رد المال، فإذا بلغ النكاح يرد إليه ماله بلا احتياج إلى الاختبار؛ لعدم احتمال عدم جواز رده إليه بعد البلوغ، وعدم وجوب الاختبار، فيكون البالغ أسوأ حالاً من غيره، ولازمه استقلال البالغ ولو لم يكن رشيداً.

فتحصّل منه: أن الاستقلال معلول لأحد أمرين: إما الرشد وإن كان قبل البلوغ، أو

البلوغ وإن لم يتحقق الرشد.

ثالثها: أن تكون «حتى» للغاية، ويكون المراد من الآية الكريمة أن لزوم الابتلاء مستمر إلى زمان البلوغ، وبعد استمراره إليه إمّا أن يعلم رشده، فيردّ إليه ماله، أو لا فلا يردّ.

ولازم ذلك عدم كون واحد منهما، تمام الموضوع لاستقلاله ووجوب دفعه إليه، وإنما المجموع موضوع له.

وإنما أوجب الابتلاء من زمان يحتمل فيه الرشد إلى زمان البلوغ؛ لأجل أهميّة الموضوع، واحتياج كشف الرشد وإيناسه إلى زمان معتدّ به، جرب فيه الطفل، وعلم منه العقل والتدبير، وهو ممّا لا يمكن الاطلاع عليه بشهر أو شهرين.

أو لعلّ ذلك للاحتياط فى أموال اليتامى، ولعلّ الأمر به قبل البلوغ إلى أوّل زمانه؛ لأجل عدم التأخير فى ردّ المال إلى صاحبه، وعدم الأكل منه بقدر المعروف - فى زمان كان المالك مستقلاً رشيداً ولو لم يحرز رشده - حرصاً على ردّ المال إلى صاحبه، وعدم الأكل منه فى أوّل زمان استقلاله.

رابعها: أن تكون «حتى» حرف ابتداء للتعليل، و «إذا» للشرط، وجملة الشرط والجزاء جزاء له، فيراد أنّه يجب ابتلاء اليتامى؛ لأجل أنّه إذا بلغوا النكاح فاونس منهم الرشد، يدفع إليهم أموالهم، فتكون النتيجة كالثالث، ولعلّ هذا الوجه هو ما نسب إلى بحر العلوم - قدس سره.^١

ثمّ إن أظهرها ثالثها، لا لما ذكره بعض الأعظم - قدس سره - بقوله: أولاً: أنّه لما أمر سبحانه بإيتاء الأيتام أموالهم بقوله تعالى: وآتوا اليتامى

أَمْوَالَهُمْ^١ ونهى عن دفع المال إلى السفيه بقوله تعالى: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم^٢ بَيْنَ الْوَلَدِ الْفَاضِلِ بَيْنَ مَا يَحِلُّ لِلْوَلِيِّ وَمَا لَا يَحِلُّ، فجعل لجواز الدفع شرطين: البلوغ، وإيناس الرشد.

وثانياً: لو لم يكن قوله تعالى: فَأَذْفَعُوا تَفْرِيعاً على إحراز الرشد بعد البلوغ، لم يكن وجه لجعل غاية الابتلاء هو البلوغ، وكان المناسب أن يقال: «وابتلوا اليتامى، فإن آنستم منهم رشداً...»^٣ إلى آخره.

فإن الوجه الأول المأخوذ من الطبرسي^٤، لا يدل على مقصوده لو لم يكن مؤيداً للاحتمال الثاني من الاحتمالات؛ بدعوى أن إطلاق قوله تعالى: وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ يقتضى وجوب الإيتاء ولو مع سفههم.

وقوله تعالى: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُم^٥ لو كان المراد منه أموالهم - كما قيل - لاقتضى عدم جواز إيتاء السفهاء من اليتامى أموالهم، والجمع بينهما يقتضى الإيتاء مع رشدهم، وهذا عين الاحتمال الثاني.

وإنما الفرق بين اليتامين - بعد الجمع - وبين آية الابتلاء: أن فى الثانية بين كيفية العلم بالرشد والسفه.

وأما الوجه الثانى، فيرد عليه: أن من المحتمل أن جعل البلوغ غاية؛ لأجل إفهام أن لزوم الابتلاء إنما هو قبل البلوغ، لكشف الرشد الذى هو تمام الموضوع

١ . النساء / ٢.

٢ . النساء / ٥.

٣ . منية الطالب؛ ١: ١٦٩ - ١٧٠.

٤ . مجمع البيان؛ ٣: ١٥ - ١٦.

٥ . انظر التبيان؛ ٣: ١١٤ ؛ مجمع البيان؛ ٣: ١٤ ؛ منية الطالب؛ ١: ١٧٠.

للاستقلال، وأما إذا انتهى إلى البلوغ فلا يجب الابتلاء؛ لأنّ البلوغ موضوع آخر للاستقلال كما مرّ بيانه، فيكون ذلك أيضاً من مرجّحات الاحتمال الثانى فى كلامنا، والأوّل فى كلامه.

بل الأظهرية لأجل أنّ الظاهر من «حتى» الظاهرة فى الغاية، أنّ الابتلاء يجب أن يكون مستمراً من زمان احتمال الرشد إلى زمان بلوغ النكاح، فيكون قوله تعالى: **فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا تَفْرِيعًا** على الابتلاء المستمرّ عرفاً إلى حال البلوغ. فكأنّه قال: «إذا اختبرتموهم إلى زمان بلوغهم فأنستم حاله منهم رشداً، فادفعوا إليهم أموالهم» فإنّاس الرشد فى زمان البلوغ موضوع للحكم، فتدلّ الآية على أنّ كلّاً منهما جزء الموضوع. الا

واستظهر صاحب «الجواهر» - قدس سره - كون «إذا» للشرط، ورجّحه على سائر الوجوه؛ بدعوى: أنّ «إذا» ظرفية شرطية، وخروجها عنهما نادر جداً، لا يحمل عليه التنزيل، بل يقتضى انقطاع الابتلاء بالبلوغ، وليس كذلك؛ لاستمراره إلى ظهور الرشد أو اليأس منه.

بل لازمه الحجر على البالغ الرشيد إذا لم يؤنس منه رشد قبل البلوغ، وارتفاعه عمّن لم يبلغ إذا أونس منه الرشد؛ لانتفاء الشرط فى الأوّل، ووجوده فى الثانى...^١ إلى آخره.

وفيه: أنّ الميزان فى الاستظهار من الكلام هو العرف العامّ، ولا شبهة فى فهم العرف من الآية أنّ «حتى» غاية الابتلاء، وقوله تعالى: **فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا** متفرّع على الابتلاء إلى زمان البلوغ.

وندرّة استعمال «إذا» فى غير الشرط على فرض تسليمها، لا توجب عدم حمل

التنزيل عليه بعد ظهوره فيه، ما لم يخلّ بالفصاحة.

مع أن جعل «إذا» شرطية، وجملة الشرط والجزاء جزاءً، والمجموع غاية لـ«حتى» احتمال مخالف لفهم العقلاء، ومحتاج إلى التأول والتأمل، بل وخارج عن الأسلوب السديد الفصيح، ولا يحمل عليه التنزيل، مع أن ورود «حتى» لغير الغاية وابتدائية، نادر أيضاً.

والإنصاف: أن الأذهان الخالية عن المناقشات وتحميل الدقائق عليها، لا ينقدح فيها إلا ما ذكرناه واستظهرناه.

و أما اقتضاء انقطاع الابتلاء بالبلوغ، فهو إما لازم الوجه الذي اختاره أيضاً، وإما غير لازم لسائر الوجوه؛ فإن لازم سياق الكلام، والعلّة التي من أجلها عرفاً أمر الشارع الأقدس بالابتلاء قبل زمان البلوغ - ممّا يصحّ فيه الابتلاء - هي الاجتناب عن ثبوت الولاية ظاهراً لمن خرج عن الحجر بالرشد، أو بالرشد والبلوغ، أو بأحدهما حسب اختلاف الاحتمالات، وللاحتياط في أموال اليتامى بعد خروجهم عن الحجر بحسب الواقع.

ومناسبات الحكم والموضوع عرفاً، تقتضى أن لا يكون للغاية مفهوم، وأن يثبت الابتلاء حتى بعد البلوغ ولا ينقطع به.

بل الآية ظاهراً ليست بصدد بيان حدود الابتلاء بحسب الغاية، بل سقت لنكتة أخرى، هي تقديم الابتلاء على زمان البلوغ؛ لردّ مال الطفل إليه أوّل زمانه إذا كان رشيداً، وفي مثله لا مفهوم للغاية، بل النكتة الموجودة قبلها موجودة بعدها أيضاً، فيفهم منها لزوم الابتلاء مطلقاً.

ومع الغرض عنه، لا نسلم دلالتها على لزومه بعد البلوغ على الوجه الذي اختاره؛ لأنّ الظاهر أن الابتلاء مختصّ باليتامى.

فقوله تعالى: إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ... إلى آخره، لو فرض كونه جملة شرطية على نحو ما رامه، لكن لا شبهة فى عدم انقطاعها عن الجملة السابقة؛ بمعنى أن الظاهر الذى لا ينكر أن قوله تعالى: فَإِنْ آتَيْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا مَرْبُوطٌ وَمَتَفَرِّعٌ عَلَى الْإِبْتِلَاءِ المذكور قبلها، ويكون الابتلاء لأجل إيناس الرشد، فحينئذ تكون الآية ساكنة عن الابتلاء بعد البلوغ.

فيكون محصل المعنى على فرض الشرطية: «وابتلوا اليتامى، فإذا بلغوا وصار ابتلاؤهم قبل البلوغ موجباً لإيناس الرشد منهم بعده، فادفعوا إليهم أموالهم» فهى ساكنة عن الاختبار بعد البلوغ، فمع عدم الاختبار قبل البلوغ - عصيانياً، أو نسياناً، أو لعذر آخر - لا يجب بعده.

بل لو فرض قطع الجملة السابقة عن اللاحقة، وكان قوله تعالى: حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آتَيْتُمْ... إلى آخره، جملة مستأنفة غير مربوطة بما قبلها، لم تدل على وجوب الاختبار؛ لأن إيناس الرشد لا يلزم أن يكون بوجوب الاختبار. بل الظاهر منه على ذلك، أن البالغ إذا أونس منه الرشد، يردّ ماله إليه، فللولى انتظار حصول الرشد والعلم به من باب الاتفاق.

و أمّا قوله: لازمه الحجر على البالغ الرشيد... إلى آخره، فقد ظهر جوابه فى خلال ذكر الوجوه المتقدمة ولازمها، فراجع.

ثم إن الظاهر من الآية الكريمة أن الطفل المميّز قبل الرشد، أو قبل البلوغ والرشد - بناءً على ما رجّحناه - لا يصير مستقلاً، ولا يدفع إليه ماله.

وعليه هل تدلّ الآية على عدم نفوذ معاملاته ولو بإذن الولي أو إجازته، أو تدلّ على نفوذها فى الجملة؟

فعن أبى حنيفة: دلالتها على نفوذها بإذن الولي فى المعاملات الاختبارية؛

تمسكاً بإطلاق قوله تعالى: **وَابْتَغُوا الْيَتَامَىٰ فَإِنَّ مَقْتَضَاهُ جَوَازُ الْإِبْتِلَاءِ بِالْمَعَامَلَاتِ،**
ولا زمه صحتها نفوذها.^١

وأجاب عنه الشافعي - على ما حكى - بما حاصله: أن الله سبحانه أمر بدفع المال إليهم بعد البلوغ وإيناس الرشد، وإذا ثبت بموجب هذه الآية أنه لا يجوز دفع المال إليه حال الصغر، وجب أن لا يجوز تصرفه حاله؛ لأنه لا قائل بالفرق انتهى.^٢

والظاهر عدم ورود إشكاله عليه؛ لأن مدعاه أن الآية تدلّ على نفوذ تصرفه بإذن وليه؛ فيما يرجع إلى الاختبار، لا تصرفه مطلقاً، وهو لا يلزم دفع المال إليه واستقلاله في المعاملات، وعدم القائل بالفرق - على فرضه - لا يوجب جواز رفع اليد عن ظاهر الآية.

والأولى أن يقال في جوابه: إن إطلاق الآية لا يقتضي صحة المعاملة ونفوذها؛ لعدم إطلاقها من هذه الجهة، بل لها إطلاق من جهة الابتلاء فقط، والابتلاء لا يلزم صحة المعاملة، بل الدخيل فيه نفس المعاملة، سواء كانت صحيحة نافذة أم لا. فتمام الموضوع في الابتلاء الكاشف عن رشده، هو ذات المعاملة، والصحة لا دخالة لها في المقصود، وليست الآية في مقام البيان من هذه الجهة، بل لا معنى له، فتدبر.

ثم إنه لا إشكال في أن الابتلاء إنما هو لإيناس الرشد، لا لكشف البلوغ بناءً على غير الاحتمال الرابع:
أما على الأول: فواضح.

١ . التفسير الكبير؛ ٩: ١٨٧؛ تذكرة الفقهاء؛ ١: ٤٦٢؛ انظر ابن قدامة؛ المغنى؛ ٤: ٥٣٣؛ منية الطالب؛ ١: ١٧٠.

٢ . انظر التفسير الكبير؛ ٩: ١٨٨؛ منية الطالب؛ ١: ١٧٠.

وأما على الثانى والثالث، ممّا كان بلوغ النكاح بحسبهما غاية للابتلاء: فلأنّ الابتلاء إلى البلوغ لا يعقل أن يكون كاشفاً عنه؛ لأنّ الكاشف لا يعقل أن يكون مقيداً بالمنكشف، ولا مغنياً به؛ لأنّ الابتلاء إلى البلوغ يقتضى معلوميته، وجعل الأمانة له يقتضى عدمها.

وأما على الاحتمال الرابع: فلا مانع عقليّ من كون الابتلاء لكشف البلوغ أو الرشد؛ بأن يقال: «وابتلوا اليتامى، فإذا بلغوا حدّ النكاح - بكشف الابتلاء عن بلوغهم حدّه - فادفعوا إليهم أموالهم إذا أونس منهم الرشد». أو يقال: «وابتلوهم؛ لأجل أنه إذا بلغوا النكاح، وكان ابتلاؤهم كاشفاً عن رشدهم، فادفعوا...» إلى آخره.

لكن مع ضعف أصل الاحتمال كما مرّ، يكون الاحتمال الأخير من الاحتمالين أظهر؛ لأنّ البلوغ حدّ النكاح واقعاً لا ربط له بالابتلاء؛ فإنّ وجوده الواقعى حاصل، ابتلى اليتيم أم لا، والربط إنّما هو بين الابتلاء والعلم بالبلوغ، فكان حقّ العبارة - على هذا الفرض - أن يقال: «وابتلوا اليتامى حتّى إذا أونس منهم البلوغ أو علم منهم ذلك». مضافاً إلى أنّ قوله تعالى: **فَإِنْ آتَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا** قرينة على كون الابتلاء لإيناس الرشد؛ للمناسبة الواضحة بين الابتلاء والإيناس.

وربّما يتشبّه برواية أبى الجارود - المحكيّة عن «تفسير على بن إبراهيم» عن أبى جعفر - عليه السلام - لكون الابتلاء لكشف البلوغ.

قال: قال فى قوله - جلّ و عزّ شأنه: **وَابْتَلُوا الْيَتَامَى**...: «من كان فى يده مال بعض اليتامى، فلا يجوز أن يعطيه حتّى يبلغ النكاح ويحتلم، فإذا احتلم ووجب عليه الحدود وإقامة الفرائض، ولا يكون مضيعاً، ولا شارب خمر، ولا زانياً، فإذا أونس منه الرشد دفع إليه المال، ويشهد عليه.

فإذا كانوا لا يعلمون أنه قد بلغ، فليمتحن بريح إبطه، أو نبت عانته، وإذا كان ذلك فقد بلغ، فيدفع إليه ماله إذا كان رشيداً^١.

بدعوى: أن الامتحان في الرواية تفسير للابتلاء في الآية الكريمة^٢. وفيه: بعد الغض عن ضعف الرواية، بل قد يقال: إن كونها رواية غير ظاهر^٣ بل لم تسند إلى أبي جعفر - عليه السلام - ولا غيره في «التفسير». نعم، في ذيل الآية السابقة على هذه الآية ذكر عن أبي عبد الله - عليه السلام - ثم قال بعد الآية: قال، ولعله - عليه السلام - هو المراد منه، أو أن المراد نفسه كما هو دأبه ودأب القدماء.

أن صدرها بصدد بيان حاصل مفاد الآية؛ حيث كان البلوغ والرشد معتبرين في وجوب دفع المال إليه، فقوله - عليه السلام: «ولا مضيعاً...» إلى آخره، بيان للرشد. وكيفية امتحان الرشد لا تحتاج إلى البيان، وأصل الامتحان قد تعرضت له الآية، وأما كيفية امتحان البلوغ بما ذكر، فمحتاج إلى البيان، ولا إشعار فيها بأن الامتحان المذكور هو الابتلاء في الآية.

بل يمكن أن يقال: إن مورد الامتحان هو الجهل بالمنكشف، فالآية لو كانت متعرضة لامتحان البلوغ، لا بد من فرض جهل المخاطب بالبلوغ، فلا يتناسب معه قوله - عليه السلام: «فإذا كانوا لا يعلمون» فيظهر منه أن الابتلاء لكشف المجهول، وهو الرشد، لكن لما كان البلوغ جزء موضوع وقد يتفق عدم العلم به، بين أمانة البلوغ أيضاً.

١. تفسير على بن إبراهيم؛ ١: ١٣؛ مستدرک الوسائل؛ ١٣: ٢٢٨، كتاب الحجر، الباب ٢، الحديث ١.

٢. انظر كاشف الغطاء؛ شرح قواعد الأحكام (مخلوط)؛ ٥٣؛ جواهر الكلام؛ ٢٦: ١٠٩.

٣. جواهر الكلام؛ ٢٦: ٧.

ثمّ الظاهر - سيّما بعد مسبوقيّة الاية بآية: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ...^١ بناءً على بعض الاحتمالات - أنّ وجوب دفع المال إلى البالغ الرشيد، معلول رفع حجره، وسقوط ولاية الوليّ عنه، واستقلاله فى أموره، فيكون وجوب الدفع على حذو وجوب ردّ مال الغير، وعدم حلّه إلّا بطيبة نفسه.

فيفهم من الاية الكريمة رفع حجره، واستقلاله، وصيرورته بالرشد والبلوغ كسائر الناس، فلا يحلّ ماله بلا إذنه وطيب نفسه.

وعلى هذا: لا وقع للنزاع فى أنّ مفهوم قوله تعالى: فَإِنْ أَنْسَتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا هو رفع وجوب الدفع، أو حرمة الدفع.^٢

وأما احتمال كونه وجوباً تعبدياً مستقلاً مخصوصاً باليتامى - بحيث وجب دفع المال إليه حتّى مع طيب نفسه بالبقاء عند وليّه^٣ - فمقطوع الخلاف.

كما أنّ احتمال كون وجوب الدفع كناية عن رفع الحجر وسقوط ولاية الوليّ^٤، بعيد.

وما ذكرناه موافق لفهم العرف، وعلى هذا لا يحتمل بقاء الحجر بعد دفع المال إليه، وهو واضح.

ويمكن أن يفهم من مفهوم الاية: أنّ غير البالغ والبالغ غير الرشيد محجوران عن التصرف الاستقلالىّ، سواء كان بنحو الدفع إليهما وكانا كسائر المالكين، أو لم يدفع إليهما، لكن كانا مستقلّين فى معاملتهما؛ بحيث وجب على الوليّ ترتيب آثار الصحّة

١. النساء / ٥.

٢. جواهر الكلام؛ ٢٦: ١٩ - ٢٠.

٣. الكاظمي؛ مسالك الأنهار؛ ٣: ١٣٣.

٤. جواهر الكلام؛ ٢٦: ٢٠؛ هداية الطالب؛ ٢٥١.

على معاملتهما، وردّ الثمن أو المثلن إلى المتعامل، وأخذ العوض.
وذلك لما عرفت من أنّ وجوب الدفع معلول سلب الحجر ورفع ولاية الولي،
وفي مقابله عدم سلبه وبقاء ولايته.

مضافاً إلى أنّ المناسبة بين الصغر والسفه وعدم الاستقلال، تفيد ذلك.
وكذا يفهم منه - ولو بمناسبات الحكم والموضوع - أنّه غير صالح لاستقلال
التصرّف ولو بإذن الولي، أو بالوكالة منه في التصرف في أمواله التي تحت يد الولي؛
وذلك لأنّ المتفاهم عرفاً من حجره أنّ النكته فيه أنّه لصلاح حال اليتيم، ولأجل
التحفّظ على ماله؛ لئلاّ يضيع ماله بالتصرّفات السفهية، فيبقى عند بلوغه ورشده
صفر الكفّ.

ولهذا لا يكتفى بالبلوغ فقط، ولا بالرشد كذلك؛ لغاية الاحتياط والحزم.
ومن الواضح أنّ إذن الولي في تصرفه بنحو الاستبداد والاستقلال، بلا نظر منه
في صلاحه وفساده، وتوكيله في التصرف في أمواله، وإجازته لتصرفاته كذلك،
منافٍ لحجره وجعل الولاية عليه، ومخالف للاية الكريمة ولو بمناسبات الحكم
والموضوع.

فهل يصحّ أن يقال: إنّ اليتيم محجور عن التصرف في ماله، ولا يرفع الحجر
عنه إلاّ بالبلوغ والرشد، ثمّ يقال: لو قال الولي له: «أنت مأذون في التصرف في
مالك» صحّت معاملاته، وصار مستقلاًّ كسائر البالغين العاقلين، من غير احتياج إلى
تشخيص الولي صلاحه؟!

أو إذا أقدم على معاملة بلا إذنه، ثمّ قال الولي: «أجزتها» من غير نظر في
الصلاح والفساد صحّت؟!

أو إذا قال: «أنت وكيل في التصرف في مالك» ثمّ الأمر وصحت المعاملة؛ لأنّها

تنسب إلى الولي؟! لا شبهة فى أن ما ذكر مخالف للحجر ونكتته المعلومة لدى العقلاء.

نعم، لا دلالة فى الآية على حجره عن إجراء مجرد الصيغة بعد تمامية المقابلة بين وليه وغيره، والظاهر عدم استفادة حجره عن الوكالة عن الغير أيضاً، فلا بدّ فيهما من التماس دليل آخر.

ولا يتوقف ما ذكرناه - من استفادة المذكورات - على الإطلاق فى المفهوم، حتى ينكر إطلاقه، ويقال: إن الآية بصدد بيان حدّ الخروج عن اليتيم، لا فى مقام بيان الحجر، فلعلّ كفيّة الحجر كانت معروفة معهودة، فنزلت الآية لبيان حدّه وزمان ارتفاعه.

ويشهد له: أن الخطاب فيها للأولياء، ومن كان مال اليتيم تحت يده، فكان الحجر مفروغاً عنه، وإن أمكن أن يقال: إن المعهود هو كون مالهم تحت يد الأولياء العرفيّة، وأمّا الحجر بالمعنى الشرعى وحدوده، فليس كذلك، أو لم تثبت معهوديته، فيمكن أن يكون التنزيل وارداً لبيان الأمرين، فيؤخذ بإطلاقه فى الموردين، فتأمل.

وإنما قلنا: لا يتوقف ما ذكرناه على الإطلاق؛ لأنّ طريق استفادته المناسبات العقلية بين الحكم وموضوعه، بل لا يتوقف ذلك على المفهوم بالمعنى المعهود، حتى يردّ بإنكار المفهوم للشرط وغيره؛ وذلك لأنّ ارتفاع الحكم عن الموضوع بارتفاعه عقليّ، وهو كافٍ فى استفادة ما ذكرناه بالمناسبات العرفيّة.

ثمّ إنّه قد يقال: الظاهر من أخذ التامى موضوعاً للحكم، أن الابتلاء وغيره ممّا يستفاد من الآية، مختصّ باليتامى، فالصغار الذين هم تحت ولاية الأب والجدة غير مشمولين لها؛ لعدم كونهم يتامى.

وبالجملة: من له أب ليس يتيماً، فهو خارج عن مفاد الآية، سيّما مع خصوصيّة فى التامى ليست فى سائر الصغار، وهى فقد الأب، واحتياجه إلى المال أكثر ممّن

له أب يقوم بنفقته.

لكن الظاهر لدى العقل والعقلاء، أن الرشد والبلوغ تمام الموضوع لرفع الحجر، ولا دخالة لوجود الأب والجدة وفقدتهما فيه.

ثم إن المراد ببلوغ النكاح: إمّا بلوغ حده؛ أى حدّ صلاحية النكاح، وهو حدّ الحلم بحسب العادة والنوع، فيختصّ بمن بلغ خمسة عشر؛ فإنّ نوع الأطفال يبلغون فى هذا الحدّ، بتفاوت واختلاف فى شهور ما، فيخرج منه من احتلم فيما دونه، كثلاثة عشر، ويدخل فيه من بلغ خمسة عشر ولو لم يحتلم.

أو يراد منه بلوغ الحلم فعلاً، فيدخل فيه من احتلم فى أىّ زمان كان، ويخرج من لم يحتلم ولو بلغ من العمر ما بلغ.

أو يراد منه بلوغ حده فعلاً لولا العوارض؛ أى بلوغه بحسب الطبائع السليمة لا العليّة، فيدخل فيه المحتلم فى أىّ زمان كان، ومن بلغ خمسة عشر ولو لم يحتلم لعلّة. والأقوى هو الأخير؛ لأنّ الظاهر من بلوغ النكاح بلوغه فعلاً، والطبائع غير السليمة النادرة ترجع إلى السليمة.

ثم إن مقتضى الجمود على ظاهر الآية، أن حصول رشد ما، كافٍ فى وجوب دفع المال إليهم بعد بلوغهم.

وحاصل الكلام بحسب الاحتمال: أنّه إمّا أن يكون الموضوع لوجوبه عدم السفاهة، أو حصول الرشد؛ وذلك لأنّ قوله تعالى قبل آية الابتلاء: وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا^١ - سواء أريد به أموالهم؛ أى أموال السفهاء، كما فى رواية^٢، أو الأعمّ من أموالهم وأموال الأولياء - ظاهر فى أن الميزان فى حرمة الدفع

١. النساء / ٥.

٢. تفسير العياشى؛ ١: ٢٢٠؛ تفسير الصافى؛ ١: ٣٩٠؛ البرهان فى تفسير القرآن؛ ١: ٢٤٣.

ولزومه هو السفه وعدمه.

وظاهر آية الابتلاء أن الميزان هو إيناس رشد منهم.

فإن كان الموضوع لحرمة الدفع السفاهة، يمكن أن يقال: إن سفاهة ما كافيّة فى تحقّقه، فإذا كان سفيهاً فى معاملاته دون عطاياه، أو فى عطاياه وجوائزه دون معاملاته، كفى فى الحرمة.

ويمكن أن يقال: إن الظاهر من السفيه هو ما كان سفيهاً بقول مطلق وبلا قيد، والسفيه من جهة ليس كذلك، فيكون الموضوع هو السفيه من جميع الجهات، فمن كان رشيداً من جهة يجب دفع المال إليه؛ إذ الأمر دائر بين الحرمة والوجوب، وفى وجوب الدفع إلى غير السفيه يأتى الاحتمالان أيضاً.

فحينئذ لو كان الموضوع فى وجوب الدفع غير السفيه بقول مطلق، يمكن أن يكون إيناس رشد ما، أمانة على عدم سفهه بقول مطلق عند الشكّ فى تحقّق الموضوع.

والتحقيق: أن الموضوع لوجوب الدفع إيناس الرشد مطلقاً؛ لظهور آية الابتلاء فيه ببيان نشير إليه، وأمّا الآية المتقدمة، فظاهرها عدم إيتاء أموال المخاطبين، لا اليتامى والسفهاء، وإن ورد فى بعض ضعاف الروايات أن المراد من أموالكم أموالهم.

ويمكن تأييده بأن يقال: إن المراد من قوله تعالى: **الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً** هو القيام بأمرها، وهو مال السفيه، ويستأنس من قوله تعالى: **وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ**.

وكيف كان: فالظاهر بدوّاً من آية الابتلاء وإن كان كفاية رشد ما؛ إذ الرشد كالعلم ماهيّة بسيطة يتنوّع أو يتصنّف باعتبار متعلّقاته، فكما أن علم الفقه غير علم الكلام؛ باعتبار اختلاف متعلّقاتها، كذلك الرشد فى المعاملات غير الرشد فى العطيّات والجوائز.

والظاهر البدوىّ من الآية كفاية رشد ما فى وجوب الدفع، فيمكن أن يكون

رشدًا ما موضوعاً، فيجب الدفع ولو مع العلم بعدم رشده من جهة أو جهات، أو يكون أمانة تحقّق الرشد المطلق، فلا يدفع مع العلم بعدم رشده من جهة أخرى، ويجب عند الشك؛ لقيام الأمانة.

والتحقيق: أن المراد به حصول الرشد بقول مطلق ومن جميع الجهات؛ لمناسبات الحكم والموضوع، لأنّ إيناس الرشد ليس إلّا لأجل صلوحه معه لإصلاح ماله وعدم صرفه فيما لا يعنى، وهو يناسب الرشد بالنسبة إلى التصرفات في ماله مطلقاً، لا من جهة.

مضافاً إلى أنّه يفهم من إيجاب الابتلاء من زمان يحتمل فيه الرشد إلى زمان البلوغ - كما استظهرناه - وهو قد يكون زماناً طويلاً: أن المراد بإيناس الرشد العلم بالرشد المطلق، لا من جهة ما؛ فإنّه المناسب للابتلاء في تلك المدة الطويلة.

فاحتمال كفاية الرشد في الجملة ساقط، كاحتمال طريقيّته للرشد المطلق.^١



لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ^٢

الخيار موروث بأنواعه، والدليل عليه - بعد تسالم الأصحاب عليه، ونقل عدم الخلاف،^٣ بل الإجماع كما هو ظاهر «التذكرة»^٤ وعن «الغنية»^٥ دعوى الإجماع

١. كتاب البيع؛ ٢: ٨ - ٢٦.

٢. النساء / ٧.

٣. رياض المسائل؛ ١: ٥٢٧؛ المكاسب؛ ٢٩.

٤. تذكرة الفقهاء؛ ١: ٥٣٦.

٥. غنية النزوع؛ ٢٢١.

فى بعض الخيارات - ظاهر الكتاب.

كقوله تعالى: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ.

والنبوى المعروف: «ما ترك الميت من حق فلوارثه»^١.

وقد يستشكل فيهما: بأن الخيار أمر اعتبارى، متقوم بذى الخيار، ولا يعقل بقاؤه حال موته.

بل هذا جارٍ فى مطلق الحقوق؛ لأن وزانها وزان الملكيّة، فكما لا يعقل بقاؤها مع موت المالك، كذلك الحقوق.^٢

والظاهر من مِمَّا تَرَكَ هو ما بقى بعد موت المورث، فلا يصدق ذلك إلا على ما له بقاء ولو اعتباراً، وذلك مثل الدين على عهدة المدين، وكالكلى فى الذمة. وهذا بخلاف الحقوق، فإنها مع عدم الطرف، لا يعقل بقاؤها ولو اعتباراً. فما فى بعض الكلمات من الجواب عنه نقضاً بالكلى فى الذمة، وحلاً: بأن للخيار بقاءً اعتبارياً^٣ ليس بشيء.

والجواب عن الإشكال: هو أن قوله تعالى: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ... إلى آخره، ليس المراد منه ما توهّم، بل المراد - ولو بمساعدة فهم العرف فى باب التوريث، حيث إنّه أمر عرفى ليس من مخترعات الشرع - أنّه ينتقل إلى الوارث، ما يكون

١. لم نعر على هذه الرواية فى المجامع الروائية إلّا فى الكتب الفقهيّة، لاحظ رياض المسائل: ١: ٥٢٧؛ جواهر الكلام؛

٢٣: ٧٥؛ المكاسب: ٢.

٢. المحقق الخراسانى؛ حاشية المكاسب: ٢٥٣؛ المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب: ٢: ٧٢؛ انظر المحقق الاصفهاني؛

حاشية المكاسب: ٢: ١٦٨.

٣. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ٢: ١٦٨.

الموت موجباً لانقطاعه عنه؛ أى الموت موجب للنقل، لا أن الإرث ملك بحكم الشرع بقى بلا مال، بعد ما ترك الشيء بموته، حتى يرجع إلى عدم تلقى الورثة من مورثهم؛ ممّا هو خلاف الضرورة عرفاً وشرعاً.

فالموت سبب للنقل، ملكاً كان، أو حقّاً كالبيع والصلح، ومعنى «ما تركه الميت فلورثه» أى ما انقطعت إضافته عنه، لا يبقى بلا مال، بل مالكة الوارث.

وبعارة أخرى: إن المراد بهذه الآية وأشباهاها - ولو بالقرائن العقلية، وفهم العرف - هو أن ما كان للميت حال الحياة، يكون لوارثه بعد موته، فالموت ليس سبباً لسلب الحق وإعدامه، بل سبب لنقله إلى الورثة، فيصدق «أن الميت ترك لوارثه ما كان له» لا «أنه ترك المال بلا إضافة، ثم أضيف إلى الوارث» فإنه مخالف للضرورة.

فالحقوق كالأعيان المملوكة، تنتقل بنفس الموت، وتكون من متروكات الميت، بل لها بقاء وإن تبادلت الإضافات، ولا تصير معدومة فى حال.

والشاهد على ذلك - بعد عريّة المسألة، وعدم اختصاص الإرث عند العرف بالأعيان، بل يكون ثابتاً فى مثل حق التحجير وسائر الحقوق، إلّا ما دلّ الدليل على خلافه - النبوى المعروف الذى يقال فيه: إنه مجبور بعمل الأصحاب^١ حيث نص فيه على أن الحق ممّا ترك، فلا بدّ وأن لا يكون المراد من «ما ترك» ما بقى بعد الموت وله وجود بقائى مع عدم الإضافة.

بل يكون المراد منه: أن ما للميت من الحق، فهو لوارثه عند انقطاع إضافته عنه، وهو عبارة أخرى عن نقل ما للميت إلى الورثة.

وعلى ما ذكرناه، فالآية دالة بإطلاقها على أن كلّ ما للميت مورث، فعدم التوريث فى بعض الحقوق، محتاج إلى الإثبات، لا أن الاستدلال بالآية، محتاج إلى إثبات

كون شيء حقاً وقابلاً للنقل^١، ففى موارد الشكّ فى كون شيء حقاً، يستدلّ بالاية على كونه حقاً؛ لأنّه مورث.

وتوهم: عدم إطلاقها من هذه الحيثيّة؛ لكونها فى مقام بيان كون الرجال والنساء، وارثين ولهم نصيب^٢ يرده نفس الاية، حيث عقبها بقوله: ممّا قلّ أو كثر ممّا يؤكّد الإطلاق، ويدفع التوهم.

ولو قيل: إنّ الشبهة فى الاية والرواية مصداقيّة، لا يصحّ التمسك بإطلاقهما. يقال: - مضافاً إلى أنّ المقيّد عقلى، يقتصر فيه على المتيقّن فيما لم يخرج بعنوان واحد، بل مطلقاً على رأيهم - إنّ الاية الكريمة مع ذيلها، كأنّها نظير قوله: «لعن الله بنى أميّة قاطبة»^٣ ويأتى فيها ما يقال فيه: من استكشاف حال الفرد عند الشكّ،^٤ فتدبر.

وإنّ الرواية تدلّ بإطلاقها، على أنّ كلّ حقّ مورث، فيستكشف منها قابليّة كلّ حقّ للانتقال، فيرفع بها الشكّ عن كون حقّ قابلاً للنقل، فيحتاج عدم القابليّة إلى دليل، وهذا عكس ما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - وغيره^{٥، ٦}.



فتحصّل ممّا ذكر: أنّ حقّ الخيار حقّ شخصى، وموجود جزئى، غير قابل للكثرة.

١. المكاسب: ٢٩٠.

٢. الأراكي: الخيارات (تقارير المحقق الحائرى): ٥٣٩.

٣. كامل الزيارات: ٣٣٢؛ بحار الانوار: ٩٨: ٢٩١.

٤. كفاية الاصول: ٢٦٠.

٥. المكاسب: ٢٩٠؛ منية الطالب: ٢: ١٥٢.

٦. كتاب البيع: ٥: ٣٧٥ - ٣٧٨.

فلا يعقل أن يصير بالنقل كثيراً، كما لا يعقل انتقاله بوجوده الخارجى إلى طبيعى الوارث، القابل للصدق على الكثيرين؛ بمعنى تكثره بتكثّر الأفراد، وأمّا انتقاله إلى المجموع المعبر شيئاً واحداً، أو إلى صرف الوجود، فلا مانع منه.

ثمّ إنّ الظاهر من النبوى^١ لولا القرينة العقلية، هو طبيعى الوارث، وبمقتضى القرينة - وهى وحدة الحقّ وجزئيته الحقيقية - هو صرف وجوده، الموجود بوجود الكثير بنحو الوحدة.

وأما الحمل على المجموع، فخلافاً للظاهر جداً، بل ترك للعمل به؛ فإنّ المجموع هو الأفراد المعبرة واحداً، لا طبيعى الوارث، ولا جنسه، والظاهر منه هو الجنس، لا الأفراد، والحمل على الصرف مع القرينة، أخذ بظاهره من جهة؛ وهى كون الموضوع هو الطبيعة والجنس، والقرينة دالة على اعتبار الوحدة فيها، فالتبيعة محفوظة، وزيد عليها اعتبار.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - لبيان الحمل على المجموع: من أنّ مقتضى أدلة الإرث فى الحقوق غير القابلة للتجزئة والأموال القابلة لها، أمر واحد، وهو ثبوت مجموع ما ترك لمجموع الورثة، إلّا أنّ التقسيم فى الأموال لما كان ممكناً، كان مرجع اشتراك المجموع فى المجموع، إلى اختصاص كلّ منهم حصّة مشاعة.

بخلاف الحقوق، فإنّها تبقى على حالها؛ من اشتراك مجموع الورثة فيها، فلا يجوز لاحدهم الاستقلال بالفسخ؛ لا فى الكلّ، ولا فى حصّته، فافهم^٢ انتهى.

فيه: أنّه لا دليل على أنّ مقتضى أدلة الإرث ما ذكره، بل الدليل على خلافه؛

١ . ما ترك الميت من حقّ فلو ارثه.

٢ . المكاسب: ٢٩١.

فإن أدلة الإرث فى الكتاب والسنة، لاتدلّ على أن الإرث ينتقل إلى مجموع الورثة؛ بحيث يكون المجموع موضوعاً واحداً لنقل واحد، كما هو مقتضى نقل المجموع إلى المجموع:

أما الآية الكريمة: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... إلى آخرها، فالظاهر منها أن لكل رجل نصيباً، وأن لكل امرأة كذلك؛ لظهور الجمع المحلى فى الكثرة الأفرادية، فى العام المجموعى، ولا تعرض فيها لمقدار النصيب، بل هى فى مقام بيان عدم حرمان الرجال ولا النساء، ولعلّه للردّ على الجهال الذين يقولون: بحرمان النساء، أو يحرّمونهن عملاً.

وأما سائر الايات المتعرّضة للإرث،^١ فهى متعرّضة للسهام؛ من النصف، والثلث، وغيرهما، فتختصّ بالأموال التى يمكن فيها فرض الكسر المشاع؛ من النصف، والثلث... وغير ذلك.

فلو شملت بعض الحقوق التى متعلّقها قابل للكسر المشاع كحقّ التحجير، فلا إشكال فى عدم الشمول لحقّ الخيار، الذى ليس كذلك؛ لا بنفسه، ولا بمتعلّقه الذى هو العقد الإنشائى، على ما مرّ الكلام فيه، وإية أولى الارحام^٢ لا تعرض إلا لتقدّم بعض على بعض.^٣



لو كان الخيار لأجنبى ومات، فهل ينتقل إلى وارثه؛ استناداً إلى إطلاق دليل

١. النساء / ١١، ١٢، ١٧٦.

٢. الاحزاب / ٦.

٣. كتاب البيع؛ ٥: ٣٨٩ - ٣٩١.

الإرث، أو لا؛ نظراً إلى عدم انطباق أدلة الإرث عليه؟ فإن قوله: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... إلى آخره لا ينطبق عليه لوجهين:

من جهة عدم صدق «النصيب» على إنشاء لا يؤثر للورثة شيئاً، وليس حق الخيار الثابت للأجنبي، كحقه الثابت لغير الأجنبي، ولا كحق الشفعة والتحجير ونحوهما، بل إنه مجرد حق الحل لعقد غيره، وفي مثله لا يصدق عليه عرفاً «أن له نصيباً».

ومن جهة عدم صدق «ما ترك» على ما لا أثر له بالنسبة إليهم، أو انصراف الدليل عنهما، ولا أقل من الشك في صدقه، والأصل عدمه. وتوهم: أنه قد يكون للخيار أثر للورثة؛ وهو إعطاء شيء لهم لإعماله، أو تركه أحياناً^١ مدفوع بأن هذا الأمر النادر الوجود، لا ينظر إليه، بل لا يوجب مثله الصدق أو العلم به.

كما أن توهم: لزوم أن لا يصدق «النصيب» و «ما ترك» على حق الخيار، بناءً على ما ذكر فيما لو استغرق الدين؛ لحرمان الورثة عن الاعيان^٢.

فاسد؛ فإن الأعيان هناك، لاتخرج عن إمكان الدخول في ملكهم إرثاً، ولو بإعطاء الدين من مالهم، أو بعفو الدائن، ومثله كاف في صدق «ما ترك» و «النصيب» وصحة الإرث.

وأما ما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - وتبعه بعضهم: من أن ظاهر الجعل أو

١ . مصباح الفقاهة؛ ٧: ٤٤٢.

٢ . نفس المصدر.

محتمله، مدخلية نفس الأصل.^١

وزاد بعضهم: بأن الخيار مجعول له، بما هو ذو بصيرة ونظر بأمر العقد، وأن هذه الحيثية - بحسب الغالب الشائع - تقييدية، لا تعليلية،^٢ وهذا فى الحقيقة تصديق منهما لكونه مورثاً، إلا إذا جعل بنحو لا يتعداه، فالكبرى مسلمة عندهما، والإشكال فى الصغرى. ففيه: - مع الغض عما تقدم - أن الجهة فى مثله تعليلية بلا إشكال؛ لأن الجاعل لما رأى شخصاً ذا بصيرة بأمر العقد، جعل الخيار له، لا أنه جعل له ب قيد أنه بصير وهو واضح.

ثم على فرض قبوله ذاتاً للإرث، فمع الشك فى كيفية الجعل، لا يحكم بالإرث.^٣



وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِنَّمَا مُبِيناً وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً^٤

وربما يستدل للمطلوب^٥ بقوله تعالى: وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِنَّمَا مُبِيناً * وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَنَ مِنْكُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً كما حكى عن بعض

١ . المكاسب: ٢٩٣.

٢ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ١٧٣.

٣ . كتاب البيع؛ ٥: ٤٠٣ - ٤٠٤.

٤ . النساء / ٢٠ - ٢١.

٥ . هو صحة المعاطاة.

أجلّة العصر - قدس سره.

ويمكن الاستدلال بالاية الأولى لصحة عقد النكاح ولزومه؛ بدعوى أنّ المراد بإيتاء القنطار إيتاؤه مهرأ، وعدم جواز الأخذ لأجل صحّته ولزومه، ولازمهما صحة العقد المشتمل عليه ولزومه، وبإلغاء الخصوصية يسرى الحكم إلى سائر العقود. وبالاية الثانية؛ بأن يقال: إنّ قوله: وَقَدْ أَفْضَى... إلى آخره، كناية عن الجماع، كما قال به عدّة من المفسّرين^١ ووردت به روايات^٢ أو عن الخلوة وإلقاء الستر كما عن بعض آخر^٣ ووردت به الرواية أيضاً.^٤

وعلى أى حال: يكون هو علّة مستقلّة للتعجّب من أخذ المهر، وقوله: وَأَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثاقًا غَلِيظًا علّة مستقلّة أخرى، فتدلّ على أنّ أخذ الميثاق الغليظ علّة للصحة واللزوم، فيسرى الحكم إلى كلّ عقد؛ لأنّ المراد بـ«الميثاق الغليظ» هو ألفاظ عقد النكاح، أو قرار النكاح وعقده.

ولك أن تقول: إنّ المراد بقوله: وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ هو المراءودات والمواصلات التي تكون قبل عقد النكاح، ويكون ذلك توطئة لبيان العلّة وهي أخذ الميثاق الغليظ، فليس في المقام إلّا علّة واحدة، فتتمّ الدلالة بعموم العلّة. هذا غاية ما يمكن الاستدلال به، لكنك خير بوهنه:

أمّا دعوى إلغاء الخصوصية عن عقد النكاح، والإسراء إلى كلّ عقد، فهي ممنوعة جداً؛ لأنّ لعقد النكاح في جميع الملل خصوصيّة ليست لغيرها.

١ . التبيان في تفسير القرآن؛ ٣: ١٥٢؛ مجمع البيان؛ ٣: ٤٢؛ التفسير الكبير؛ ١٠: ١٥.

٢ . الكافي؛ ٥: ٥٦٠؛ تفسير العياشي؛ ١: ٢٢٩؛ البرهان في تفسير القرآن؛ ١: ٣٥٥.

٣ . انظر التبيان في تفسير القرآن؛ ٣: ١٥٢؛ مجمع البيان؛ ٣: ٤٢؛ التفسير الكبير؛ ١٠: ١٥.

٤ . انظر التبيان في تفسير القرآن؛ ٣: ١٥٣؛ مجمع البيان؛ ٣: ٤٢.

مضافاً إلى أن الظاهر أن الآية الثانية مفسرة للأولى، ومبيّنة لوجه عدم جواز الأخذ، فلا تكون الأولى مستقلة الدلالة.

وأما الثانية، فمضافاً إلى أن قوله: وَقَدْ أَفْضَى كناية - ظاهراً - عن الجماع ويكون الظاهر منها أن علّة التعجّب الإفضاء وأخذ الميثاق الغليظ مجموعاً، لا كلّ مستقلاً، كما أن الأمر كذلك فى الأشباه والنظائر.

فاحتمال استقلال كلّ منهما مدفوع بالظهور، المؤيد بمناسبة الحكم والموضوع، وهى أن جعل المهر لأجل التمتع، لا لمحض عقد الزواج، فكأنه قال: «كيف تأخذون المهر مع أخذ الميثاق الغليظ والتمتع بها، والتصرّف فيها ذلك التصرف المهمّ به؟!» فتدلّ الآية على أن كلّ واحد من الإفضاء، ومن أخذ الميثاق الغليظ، لا يكفى فى عدم جواز الأخذ، فلا بدّ من اجتماعهما.

ومع الإسراء إلى غير النكاح لابدّ من القول: بأنّ العقود فى حدّ نفسها لا توجب عدم جواز أخذ ما يعطى عوضاً، فتدلّ على عكس المطلوب.

أنّ دعوى أن «الميثاق الغليظ» عبارة عن نفس إيقاع النكاح غير صحيحة، بل الظاهر أن المراد بـ«الغليظ» هو ما يتعارف فى خصوص النكاح، الذى هو فى غاية الأهميّة عند عامّة الأمم؛ من الإلزامات، والالتزامات، وأخذ العهدة والتغليظ فى القرار والجعل كما هو واضح، فبيع باقية من الخضرة بدرهم ليس من الميثاق الغليظ، ولو أطلق عليه لكان مضحكاً.

هذا، مع أن الآية الكريمة وإرادة لبيان استقرار المهر بالدخول، كما عليه الأصحاب^١ وتدلّ عليه الروايات المعمول بها^٢ وقد ورد فى بعض الروايات الصحيحة: «الميثاق هى

١. الغنية: ٣٢٩؛ جواهر الكلام: ٣١: ٧٥.

٢. وسائل الشيعة: ٢١: ٣١٩ - ٣٢٠، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥٤.

الكلمة التي عقد بها، وأما قوله غَلِيظاً فهو ماء الرجل يفضيه إلى امرأته.^١
ولعل المراد أن العقد صار غليظاً، والعهد مشدداً بالإفشاء.
والإنصاف: أن الآية لا دلالة لها في باب النكاح على المقصود، فضلاً عن غيره.^٢

أقول: الظاهر من فخر المحققين أن تحريم المرضعة الأولى والمرتضة ليس منوطاً
بالنزاع في المشتق؛ لتحقق الإجماع على حرمتها كان المشتق موضوعاً للمتلبس أو
الأعم منه، بل يمكن استفادة حرمتها من صحيحتي محمد بن مسلم عن أبي جعفر^٣
- عليه السلام - والحلي^٤ عن أبي عبد الله^٥ - عليه السلام - واللفظ من أولهما، قال:
لو أن رجلاً تزوج جارية رضية، فأرضعتها امرأته فسد النكاح.
وأما حرمة الثانية فليست إجماعية، ولعله استشكل في النصّ الوارد فيها - وهو
رواية^٦ ابن مهزيار^٧ المصريح بحرمة المرضعة الأولى دون الثانية - بالإرسال وضعف
السند،^٨ فحينئذ تكون المسألة عنده غير منصوطة ولا إجماعية، فتكون مبنية على
النزاع في المشتق، ولم يظهر منه أن المسألة الأولى خارجة عن بحث المشتق لولا

١. الكافي؛ ٥: ٥٤٠؛ وسائل الشريعة؛ ٢٠: ٢٤٢، كتاب النكاح، أبواب عقد النكاح، الباب ١، الحديث ٤.

٢. كتاب البيع؛ ١: ١١٩ - ١٢٢.

٣. الفقيه؛ ٣: ٣٠٦، باب ١٤٦ في الرضاع؛ الوسائل؛ ١٤: ٣٠٢، باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٤. انظر بهجة الآمال؛ ٦: ٤٩١؛ تنقيح المقال؛ ٣: ١٥٢؛ معجم رجال الحديث؛ ١٦: ٣٠٢.

٥. الكافي؛ ٥: ٤٤٤، باب نوادر في الرضا؛ الوسائل؛ ١٤: ٣٠٢، باب ١٠ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٦. الكافي؛ ٥: ٤٤٤، باب نوادر في الرضا؛ الوسائل؛ ١٤: ٣٠٥، باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع.

٧. قاموس الرجال؛ ٧: ٦٦؛ جامع الرواة؛ ١: ٦٠٤؛ معجم رجال الحديث؛ ١٢: ١٩٢.

٨. النجاشي؛ ١٤٠.

الإجماع والنص، فالإشكال^١ عليه - بأن تسليم حرمة المرضعة الأولى والخلاف فى الثانية مشكل - كأنه فى غير محلّه، ودعوى^٢ وحدة الملاك غير مسموعة. نعم، لولا الإجماع كانت الأولى - أيضاً - من مصاديق محلّ النزاع، ولا يدفع الإشكال بما تقدّم؛ لأنّ بنتيّة المرتضعة ليست علّة تكوينيّة لرفع الزوجيّة، بل لابدّ فى استفادة العليّة أو التمتع بين الزوجيّة والبنتيّة من الأدلّة الشرعيّة، وظهرها عدم اجتماع الزوجيّة مع العناوين المحرّمة، فقلوه: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ... إلخ ظاهر فى أنّ الأمّ وغيرها من العناوين لا تصير زوجة، وهذا يناهى اجتماعهما فى آن أو رتبة.

وأما ما أفاده صاحب الجواهر^٣ فى دفع الإشكال: بأنّ آخر زمان الزوجيّة متّصل بأوّل زمان صدق الأميّة، ولعلّ هذا كافٍ فى الاندراج تحت أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ^٤ فيه: أنّ الصدق مسامحى لا حقيقىّ إلّا بناءً على وضع المشتقّ للأعم. ثمّ إنّ الظاهر عدم وجود عنوان «أمّ الزوجة» فى النصوص، بل الموجود «أُمَّهَاتُ النِّسَاءِ»، ولا إشكال فى عدم جريان نزاع المشتقّ فيه، فالكلام ساقط من أصله.^٥

١. نهاية: ١؛ ٧٠.

٢. المصدر السابق.

٣. النساء / ٢٣.

٤. جواهر الكلام: ٢٩؛ ٣٣٠.

٥. النساء / ٢٣.

٦. مناهج الوصول: ١؛ ١٩٣ - ١٩٦.

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً^١

والحق الذي لا ينبغي الريب فيه، هو أن المتعة نكاح حقيقي، لا فرق بينها وبين النكاح الدائم إلا في بعض الخصوصيات والأحكام.

ومن الواضح: أن ماهية النكاح، تبين ماهية الإجارة عقلاً وعرفاً، والمهر فيها - كالمهر في الدائم - ينافي الأجرة عرفاً وعقلاً، ولهذا لا يقع النكاح مطلقاً بلفظ الإجارة ولا الإجارة بلفظ النكاح، فالجمع بين كونها زواجاً ونكاحاً تترتب عليها آثاره - مثل عدم جواز متعة أختها، أو أمها، أو بنتها - وكونها إجارة كإجارة بيت وطاحونة، مما لا يعقل.

فلا بد إما من حمل ما دلت على أنها زواج ونكاح وزوجة - من النصوص^٢ الكثيرة الموافقة للعرف، وارتكاز أهل الحق - على غير معانيها أو حمل مثل قوله - عليه السلام: «إنهن مستأجرات» على التشبيه والمجاز، والمتعين هو الثاني، بل عليه شواهد كثيرة، نذكر بعضها:

ففي بعض الروايات: عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله - عليه السلام: قال: ذكرت له المتعة، أهي من الأربع؟

فقال: «تزوج منهن ألفاً، فإنهن مستأجرات».

فهل يخطر ببال أحد من قوله - عليه السلام: «تزوج منهن» أنها ليست زواجاً، بل استئجار؟!

ويظهر منه بأعلى ظهور، أنها تزويج بمنزلة الاستئجار في بعض الخصوصيات؛ لكونها ذات أمد، وانقطاعها بمضيّة، وعدم كونها محدودة بالكثرة والقلّة، فيصح

١ . النساء / ٢٤ .

٢ . وسائل النعمة: ٢١: ٢٥، ٥٧ - ٦٠، كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١٩، ٢٤، ٢٥، ٢٦ .

تزويج ألف منهم، كما تصح إجارة ألف بيت.

كما يعلم منه بوضوح: أن كون المتعة تزويجاً لا إجارة، مفروض ومسلم بين السائل والمجيب وإنما السؤال عن كونها من الأربع، فقلوه - عليه السلام - «إنهن مستأجرات» مجاز بلاريب وشبهة.

كما تشهد به رواية أخرى قال - عليه السلام - فيها: «هن بمنزلة الإماء»^١ والتزويل إنما هو من جهة جواز التزويج بأكثر من أربع، كما كان هو المقصود من مثل الرواية الأولى.

وتشهد بذلك واضحاً، صيرورة المتعة دائمة مع عدم ذكر المدة، كما فى النص^٢ والفتوى^٣.

وأما ما فى روايات الباب: من رد نصف العشر مع كونها حبلى،^٤ فليس ذلك شاهداً على كونها مستأجرة، بل شاهد على خلافه؛ فإنها لو كانت كذلك، لابد من تقويم اكتراء بضعها، لا تعيين مقدار معين.

وهذا نظير ثبوت مهر المثل، بالدخول بالحرّة فى بعض الموارد، بل ثبوت مهر المثل، أقرب بالإجارة من ذلك.

وتوهم دلالة الآية الكريمة على ذلك، وهى قوله تعالى: **فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً** حيث استدلل الأئمة: بها على تشريع المتعة، فتدل على

١. الكافى؛ ٥: ٤٥١؛ وسائل الشيعة؛ ٢١: ١٩، كتاب النكاح، ابواب المتعة، الباب ٤، الحديث ٦.

٢. الكافى؛ ٥: ٤٥٥ - ٤٥٦؛ تهذيب الأحكام؛ ٧: ٢٦٢، ٢٦٥؛ الاستبصار؛ ٣: ١٥٠، ١٥٢؛ وسائل الشيعة؛ ٢١: ٤٧.

كتاب النكاح، ابواب المتعة، الباب ٢٠.

٣. النهاية؛ ٤٨٩؛ سرائع الإسلام؛ ٢: ٢٤٩؛ الحدائق الناضرة؛ ٢٤: ١٣٨؛ جواهر الكلام؛ ٣٠: ١٧٢.

٤. الحديث ١، ٣، ٤، ٨، ٩.

أنه استمتع بالأجر، وهو عين الإجارة.

في غاية السقوط؛ لأن استدلالهم: إنما هو بقوله: اسْتَمْتَعْتُمْ أى نكحتم متعة، كما في غير واحد من الروايات: «استمتعتم إلى أجل مسمى»^١ فلا استدلال بهذه الكلمة، لا بكلمة أُجُورَهُنَّ.

واستعمال «الأجر» في المهر توسع بالضرورة؛ لمشابهته له في بعض الأمور، وقد ورد بلفظ «الأجر» في نساء النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وهو قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ^٢ والمراد بها مهورهن، كما هو واضح.

وقد ذكر المهر بلفظ أُجُورَهُنَّ في بعض الايات الأخر^٣، ولم يستدل الاثمة: بها، فراجعها.

فما في قول أمير المؤمنين - عليه السلام: «معاذ الله أن يجعل لها أجراً» مراده الأجر بمعناه المعهود في إجارة البيت والطاحونة، وإلا فالأجر بمعناه المجازي لا إشكال فيه.^٤

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ^٥

فالبيع عبارة عن مبادلة مال بمال، أو عين بعين لا مطلقاً - فإن المبادلة المطلقة

١. وسائل الشيعة؛ ٢١: ٥، ٢١. كتاب النكاح، أبواب المتعة، الباب ١، الحديث ٣، ١٣، ١٩، ٢٠. الباب ٤، الحديث ١٤.

٢. الاحزاب / ٥٠.

٣. النساء / ٢٥؛ المائدة / ٦.

٤. كتاب البيع؛ ٥: ٦٢ - ٦٥.

٥. النساء / ٢٩.

لامعنى لها - ولا فى ذاتهما أو أوصافهما الحقيقية ولا فى مطلق الإضافات، بل فى إضافة خاصة هى إضافة الملكية أو الأعم منها ومن إضافة الاختصاص. والهبه عبارة عن تملك عين مجاناً أو مقابل تملك عين مثلاً، وحقيقتها أيضاً نقل الإضافة الخاصة أو تبديلها. وسيأتى التفصيل فى مظانّه - إن شاء الله تعالى -^١. ويأتى أيضاً بيان الحال فى بيع الكلى فى الذمة ممّا قد يقال: إنه ليس من قبيل التبادل فى إضافة الملكية. ولوقلنا بأن البيع تملك عين بعوض وأمثال ذلك، لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده.

وكيف كان، فمع عدم اعتبار العقلاء الملكية أو الاختصاص لشيء بالنسبة إلى شخص، لا يمكن تحقّق العناوين المتقوّمة بهما وهو واضح، ولا ريب فى أن اعتبار الملكية وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً بل للاعتبارات العقلانية كلّها مناشيء ومصالح نظامية ونحوها.

فاعتبار الملكية والاختصاص فيما لا ينتفع به ولا يرجى هى منه رأساً ولا يكون مورداً لغرض عقلائي نوعي أو شخصي، لغو صرف و عبث محض.

فمثل البرغوث والقمل ليس ملكاً لأحد، ولا لأحد حق اختصاص متعلّق به. فما ربّما يقال: إنّ للإنسان حق اختصاص بالنسبة إلى فضلاته^٢، ليس وجيهاً على إطلاقه.

فالنخامة الملقاة على الأرض ليست ملكاً لصاحبها، ولا له حق اختصاص بها، أعرض عنها أم لم يعرض.

وبالجملة، اعتبار الملكية وحق الاختصاص تابع لجهة من جهات المصالح، وما

١. راجع كتاب البيع للمؤلف قده: ١: ١٢ و مابعدا، فى بيان حقيقة البيع.

٢. ربما يستفاد من مفتاح الكرامة: ٤: ١٦، المحرمات من المتاجر.

لانفع فيه مطلقاً ولاغرض لأحد في اقتنائه لايعتبر ملكاً ولامختصاً بأحد.
 فأساس المعاملات المتقومة بالإضافةيتين منهدم رأساً، بل الظاهر عدم صدق شىء
 من عناوين المعاوضات والمعاملات مع فقد المائيّة مطلقاً، فإعطاء قَمَلٍ و أخذ برغوث
 ليس بيعاً ولامعاقدة ولاتجارة لدى العرف والعقلاء، لما عرفت من عدم مناط الاعتبار
 فيما لانفع ولامائيّة له.

فما قيل من أن البيع عبارة عن تبديل عين بعين، من غير اعتبار المائيّة فيهما^١.
 ساقط لاينبغي أن يصغى إليه.

كما أن توهم الافتراق بين البيع وبين العقد والتجارة بما قيل: إن البيع لو لم يصدق
 مع عدم المائيّة لكن صدق التجارة، والعقد لايتوقف عليها فيكفى في تصحيح المعاملة
 التمسك بدليل نفوذهما^٢، غير وجيه، لاشتراك الجميع في عدم الصدق وفي عدم
 المناط لاعتبار العقلاء، ولأنّ المعاوضة بين العيين لو صدقت عليها عناوين البيع
 والصلح والإجارة ونحوها، صدقت عليها التجارة والعقد ومع عدم صدق شىء من
 العناوين الخاصة كيف تصدقان عليها، بل عدم صدق التجارة ليس بأخفى من عدم
 صدق البيع، بل لو فرض الشك في الصدق كفى في عدم جواز التمسك بالأدلة أو
 ببناء العقلاء.

ومن هنا يظهر جواز التمسك بقوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ... فَإِنَّ
 الظاهر منه أن الأكل بغير التجارة مطلقاً منهى عنه.

فالأمر دائر بين الأمرين لاثالث لهما، فإذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض
 يدخل في مقابله.

١ . راجع حاشية المكاسب للسيد محمد كاظم الطباطبائي: ١٤، في حرمة التكبس بما لانفعة فيه.

٢ . راجع المكاسب للشيوخ الأعظم: ٢٠، في حرمة الاكتساب بما لانفعة فيه و حاشية الايرواني: ١٨.

بل لو شكّ فى صدق أكل المال بالباطل فى مورد لكن علم عدم صدق تجارة عن تراض فيه، يرفع الشكّ عنه وينسلك فى الأكل بالباطل. كما أنّه لو فرض الشكّ فى صدق التجارة وعلم أنّه أكل المال بالباطل يرفع الشكّ عنه. فالعلم بكلّ طرف إثباتاً ونفيّاً رافع للشكّ عن الآخر كذلك، كما هو الشأن فى المنفصلتين الحقيقيتين.

نعم، لو فرض صدق الأكل بالباطل وصدق التجارة عن تراض فى مورد، يقع التعارض بين صدر الاية وذيلها بناءً على دلالتها على الحكم الوضعى أى بطلان المعاملة وصحّتها ولا ترجيح لأحدهما.

وأما الاستدلال على البطلان بسفهيّة المعاملة^١ فغير وجيه، لأنّ البطلان من ناحيتها على فرض القول به، إنّما هو بعد فرض صدق المعاملة، وأمّا مع عدم الصدق كما فى المقام فلاموضوع لها. وسيأتى الكلام فى ذلك فى بعض الأقسام الآتية.

ويلحق بما تقدّم فى البطلان ما لامنفعة عقلانيّة له ولم يتعلّق به غرض عقلائى، كما لو اشترى الزيز لاستماع صوته والجعل لروية تلاعبه مع العذرة.

وذلك لأنّ المعاملة سفهيّة غير عقلانيّة والأدلة العامّة كقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**^٢ و **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**^٣ و **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**^٤ غير شاملة لها، إمّا لعدم صدق تلك العناوين عليها كما لا يبعد ومع الشكّ فالمرجع أصل الفساد، أو لانصرافها عنها فإنّها أدلّة إمضائية لما لدى العقلاء وليست بصدد تأسيس أمر زائد على ذلك، سيّما مثل الأعمال

١. راجع رياض المسائل؛ ١: ٥٠٠، الفصل الرابع ما لا ينتفع به أصلاً.

٢. المائدة / ١.

٣. البقرة / ٢٧٥.

٤. النساء / ٢٩.

السفهيّة التي هي أضحوكة العقلاء وتتنفّر عنها الطباع السليمة.

فتوهم شمولها لها فاسد جداً، كتوهم عدم الاحتياج إلى الدليل اللفظي في الإمضاء بل يكفي عدم الردع في الكشف عنه، وذلك لأنّ المفروض أنّها ليست عقلانيّة فلا تكون متعارفة ولم تكن كذلك بمرأى ومنظر من الشارع حتّى يستكشف الإمضاء من عدم الردع، بل لو فرض تعارف أمر سفهي بين أراذل الناس لا يمكن كشف رضا الشارع عنه لو لم يصل إلينا الردع، لغاية بعد رضاه بما هو سفهيّ تنبو عنه الطباع والعقول السليمة وتتنفّر عنه العقلاء مع كونه مرّبيّ العقول ومتّمّ المكارم، بل لا يبعد صدق الأكل بالباطل على مثلها.

ويلحق به أيضاً بيع ما لاماليّة له لقلّته كحبة من خردل، أو لكثرة وشيوعه كالثلج في الشتاء مع عدم تعلّق غرض عقلائيّ بالمعاملة، وذلك أيضاً لسفهيّتها. فلو عاوض منّا من ثلج بمنّ منه في الشتاء، أو منّا من ماء بمنّ من تراب في ساحل البحر مع عدم غرض عقلائيّ خارجي، يعدّ سفهاً.

بل لا يبعد عدم صدق عنوان المعاملة عليها ولا أقلّ من الشكّ فيه، ولو نوقش فيه فلا ريب في انصراف الأدلّة عنها بما تقدّم ذكره.

ويلحق به أيضاً ما له منفعة نادرة جداً بحيث تعدّ لدى العقلاء كلا منفعة لندوره، كما لو سمع أحد أنّ في أقصى البلاد الإفريقية حيّة كان علاج لذعه لذع العقرب فاشترى عقرباً وحفظه لذلك مع عدم احتمال ابتلائه به، فإنّ المعاملة سفهيّة باطلة.

فالميزان في الصحّة عقلانيّة المعاملة والخروج عن السفهيّة، سواء كانت متعلّقة لغرض شخص خاصّ، كمن ابتلى بمرض لا يبتلى به غيره وكان دواؤه شيئاً لا يرغب فيه أحد، فإنّ اشتراؤه لغرضه عقلائيّ والمعاملة من أوضح مصاديق المعاملات العقلانيّة

وتشملها الأدلة، أو لأغراض عقلانيّة نادرة لا يمثل الأمثلة المتقدّمة.^١

القسم الثالث: الاكتساب بما لا منفعة فيه معتدّاً بها عند العقلاء

ولعلّ عدّه هذا القسم فى عداد الأنواع المحرّمة لإمكان التمسك بحرمة نفس
المعاملة بقوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ.

بدعوى شمول الأكل بالباطل لتملّك مال الغير بلا مال فى قبالة، فيصدق على بيع
البائع ونقله ما لاماليّة له إلى غيره بعوض له ماليّة - باعتبار تضمّنه لنقل المال، أى
العوض إلى نفسه - أنّه أكل مال المشتري - أعنى تملّكه - بالباطل، فيكون حراماً
بمقتضى الآية.

وإمكان التمسك بها لحرمة الثمن لا بعنوان التصرف فى مال الغير بل بعنوان أكل
المال بالباطل، بدعوى ظهورها فى أنّه محرّم بهذا العنوان.

ويمكن المناقشة فى الأولى بأنّ الأكل بالباطل وإن كان كناية ولا يراد به الأكل
مقابل الشرب، لكن لا استفاد منه إلّا سائر التصرفات الخارجيّة نظير الشرب واللبس،
لامثل إنشاء البيع والصلح ونحوهما ممّا لا يعدّ تصرفاً عرفاً، ولا أظنّ أن يلتزم أحد
بحرمة إنشاء المعاملة على مال الغير مع عدم رضا صاحبه، مع وضوح حرمة التصرف
فى مال الغير بلا رضا. فشمول الآية لمثل التملّك الإنشائي ممنوع.

وفى الثانية بأنّ الظاهر أنّ الباطل عنوان انتزاعى من العناوين المقابلة للتجارة التى
هى حقّ، مثل القمار والسرقة والخيانة ونحوها.

فأكل المال بالقمار حرام لكونه أكل مال الغير بلاسببية التجارة التي جعلها الشارع ولو بإمضاء ما لدى العقلاء سبباً للنقل، فلا يكون حراماً تارة بعنوان كونه مال الغير الذي لم ينتقل إليه بسبب شرعى، وأخرى بعنوان كونه باطلاً، بل الباطل عنوان مشير إلى العناوين الأخر.

نعم، نفس عنوان القمار حرام مستقلاً، وأخذ الثمن فى مقابل مالا منفعة له حرام من جهة كونه تصرفاً فيه بلا سبب ناقل، لالانطباق عنوان آخر عليه حتى يكون محرماً بعنوانين.^١



وهل يعتبر فى صحة البيع قصد المنفعة المحللة ؟ بنحو لا يرجع إلى الاشتراط وإلى كون العقد مبنياً عليه؛ بل كان من قبيل القصد الخارجى نظير الدواعى، أو يعتبر عدم قصد المنفعة المحرمة، أو لا يعتبر ذلك أيضاً مطلقاً، أو يفصل بين الصور ؟ مقتضى القواعد عدم اعتبار شىء فى صحته، فإن قصد الانتفاع بالشىء سواء كان محرماً أو محللاً، لادخل له فى ماهية البيع، كما أن المنافع لا تقابل بالأثمان فيه، بل وجود المنفعة وجب لصيرورته مالاً يبدل بإزائه المال، فإذا فرض وجود منفعة فيه موجب للرغبة والمالية فيه يقع البيع لأجلها صحيحاً، سواء قصدها أو قصد المنفعة المحرمة.

ودعوى^٢ أن قصد المنفعة المحرمة موجب للبطلان، لكون أكل المال حينئذ من الأكل بالباطل، لأن صدقه لا يتوقف على تحقق المبادلة الحقيقية بين المال والمنفعة المحرمة، بل يكفى فيه كون الغرض من المعاملة فاسداً، ونتيجتها فاسدة كتحصيل

١ . المكاسب المحرمة؛ ١: ٢٢٧ - ٢٢٨.

٢ . راجع المكاسب للشيخ الأعظم؛ ٩، فى جواز المعاوضة على الدهن المتنجس.

المنفعة المحرمة.

غير وجهة لأنّ الدعوى ترجع إلى التمسك بقوله تعالى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض.

وفى ما لا يخفى، لأنّ المراد بالباطل والتجارة وسائر العناوين المأخوذة فى الكريمة هو العناوين العرفية، لا ما هو باطل بحكم الشرع، أو تجارة صحيحة بحكمه، ولهذا ترى أنّ الفقهاء تمسكوا بها لصحة التجارة فى الموارد المشكوك فيها من جهة احتمال اعتبار شرط أو مانع^١ ولو كان المراد بالاية ما ذكر لما صحّ الاستدلال بها فى شىء من الموارد.

فالمراد بالباطل فى مقابل التجارة عن تراض، نحو السرقة والخيانة والبخس والقمار والظلم، كما عن أبى جعفر - عليه السلام - تفسيره ببعضها^٢. ومن التجارة هى التجارة العرفية.

فعليه يصحّ الاستدلال بها لصحة البيع ولو مع قصد المنفعة المحرمة بعد ما كان للمبيع مائة عرفية بلحاظ المنفعة المحللة، لعدم إسقاط الشارع ماله حتى يقال بتحكيم دليل الإسقاط على أدلة حلية البيع والتجارة والوفاء بالعقود.

فإنّ الشىء إذا كان ذا منفعة محرمة ومنفعة محللة لا تسقط ماله بإسقاط بعضها، بل تقلّ ماله فى محيط التشريع والمترمين بالشريعة والقانون، فيصير كأنه لا منفعة له إلا المحللة، فيكون مالا فى الشرع والعرف، والتجارة به تجارة كذلك.

وقصد الانتفاع بالمحرّم لا دخل له بماله، ولا بماهية التجارة، بل الانتفاع به من متفرعات التجارة ومتأخر عنها.

١. راجع الجواهر؛ ٢٢: ٢١٢، ٢٧٤ و مجمع الفائدة؛ ٨: ١٤١ و الخلاف؛ ٢: ٦٢، ٦٤، ٨٣، كتاب البيع، المسائل ٢٣٠.

٣١٢، ٢٣٣.

٢. راجع تفسير مجمع البيان؛ ٣ - ٤: ٥٩ و نورالقلین، الحديث ١٩٨.

فلو اشترى أحد سكيناً بقصد قتل المومن وباع البائع لذلك لايوجب ذلك فساد المعاوضة وصيرورة أخذ المال بإزائه أكلاً له بالباطل، بل يصح بيعهما ويحرم على المشتري الإقدام على القتل. وسيأتى الكلام فى الإعانة على الإثم. فما يظهر من الشيخ الأعظم فى خلال البحث من التمسك بالاية الشريفة للبطلان، كأنه غير وجيه.

نعم، إذا كانت المنفعة المحللة فى جنب المحرمة مستهلكة لانتلاخظ مالىة الشيء باعتبارها، كما مر مثاله، فلا يصح بيعه بنحو الإطلاق أو بلحاظ المنفعة المحللة بقيمة ملحوظة لأجل المنفعة المحرمة، لإسقاط الشارع مالىته من هذه الجهة، وكون المعاملة سفهية غير عقلائية بالقيمة الكدائية.

فإن إعطاء مليون تومان فى مقابل خشب آلة عتيقة لهوية أسقط الشارع مالىتها بلحاظ صورتها، معاملة سفهية غير عقلائية، ولا مشمولة لأدلة تنفيذ المعاملات. نعم، صح بلحاظ مادتها وبقيمة الخشب، لأن سقوط المنفعة القاهرة صار سبباً لملاحظة المنفعة المقهورة، كما لو فرض السقوط تكويناً.

فاللوح المنقوش العتيق البالغ سعره الالاف، لانتلحظ قيمة خشبه وقرطاسه فى مالىته لدى العقلاء، لكن بعد محو النقش و سقوطه عن خاصيته ومالىته يلاحظ الخشب والقرطاس، و البيع بلحاظهما صحيح عقلائى بالقيمة الملحوظة لأجلهما.

ولعل مراد شيخنا الأعظم غير هذه الصورة. ولا يخلو كلامه فى المقام من نوع تشويش.^١

واستدل^١ أيضاً للمطلوب^٢ بقوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ.

ويمكن الاستدلال عليه بالمستثنى منه مع قطع النظر عن الاستثناء، وبالاستثناء مع الغض عن المستثنى منه، وبالحصر المستفاد من الجملتين.

وما قيل: من عدم إمكان الاستدلال لمقصود واحد بالمستثنى والمستثنى منه؛ لأنهما لا محالة متناقضان، فيؤول إلى كون المدعى أمرين متناقضين^٣ كأنه ناشٍ من عدم التأمل فى كيفية الاستدلال بهما، وسيتضح كيفيته.

تقريب الاستدلال بالمستثنى منه

أما الاستدلال بالمستثنى منه؛ فيمكن تقريبه بأن المحتمل فيه أحد أمرين:
الأول: أن يراد بالنهاى عن أكل المال بالباطل، سلب سببية الباطل للنقل والتملك، فيكون النظر فى المستثنى والمستثنى منه إلى عدم نفوذ الأسباب الباطلة، ونفوذ التجارة أو مطلق الأسباب غير الباطلة، فيكون المستثنى منه دالاً على بطلان الفسخ ابتداءً، لأنه باطل ولغو عرفاً ولدى العقلاء، بعد كون المعاطاة عندهم لازمه، كما يظهر بالتأمل فى بناء العقلاء وسيرتهم.

والثانى: أن يراد بالنهاى عن الأكل عنوان أكل المال الحاصل بسبب باطل، فيكون النظر ابتداءً إلى حرمة أكله، وإن كان لازمها بطلان السبب وعدم نفوذه، فيدلّ المستثنى منه على حرمة المال الحاصل بسبب باطل، والفسخ سبب باطل عرفاً، فأكل المال به حرام، فيكشف عن كون الفسخ غير نافذ؛ حيث لم يكن وجه

١ . المكاسب: ٨٥.

٢ . لزوم المعاطاة.

٣ . المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب: ١: ٨١.

لحرمة غيره.

ثم إن تنفيذ الشارع ما هو باطل لدى العقلاء، إن كان من قبيل التخصيص مع حفظ الموضوع، فلا شبهة في جواز التمسك بالاية مع احتمال ورود المخصّص. كما لا شبهة في عدم جوازه لو كان حكم العقلاء بالبطلان واللغوية معلقاً على عدم ورود التنفيذ والإجازة من الشارع الأقدس المالك للمال والمالك، إذا كان هذا الحكم كالقيد الحاف بالكلام، ووجهه واضح.

وأما لو كان من التعليقات النظرية التي بحكم المنفصلات، فيقع الكلام في أن المقام من قبيل ما قلنا في دليل السلطنة - بأن التعليق لما كان غير حاف بالكلام، يصح التمسك بالمطلق؛ لدفع شبهة إعماله تعالى السلطنة - أم لا يكون من هذا القبيل، بل لا يصح التمسك به مطلقاً؟

الأقوى هو الثاني؛ للفرق بين دليل السلطنة وبين المقام، لأن التعليق هناك في الحكم مع حفظ الموضوع، فمع احتمال ورود مزاحم أقوى للسلطنة يتمسك بإطلاقه كما مرّ، وأما في المقام فيكون التعليق في موضوع الحكم؛ لأن المفروض أنه مع ورود دليل من الشارع يخرج الباطل عن كونه باطلاً، فهو من قيود موضوع الحكم، فيكون التمسك بها نظير التمسك في الشبهة المصداقية للعام.

ثم إن الظاهر عدم كون الإخراج من قبيل التخصيص؛ لأن الاية آية عن التخصيص الحكمي، فمن المستهجن عرفاً أن يقال: «لأنأأكلوا ما حصل بالباطل إلا هذا الباطل» فلا يحتمل تجويز الباطل تخصيصاً.

مضافاً إلى أن حكم العقلاء في مثل المقام - أي في نحو الفسخ بالبطلان وعدم التأثير - معلق على عدم ورود التنفيذ من المالك الحقيقي، وبعد وروده لا يرون الفسخ لغواً وبلا أثر.

والمراد بالعقلاء هم الخاضعون لله تعالى، والذين يرونه مالكاً حقيقياً، له التصرف فى الأموال والنفوس، فيكون المحيط محيط التوحيد، لا الإلحاد وعدم الاعتناء بالمبادئ.

ولو شككنا فى أنّ المقام من قبيل التخصيص، أو رفع الموضوع، لا يصحّ التمسك بها أيضاً؛ بعين ما ذكر.

وربما يقال: إنّ الاستدلال بها صحيح لو كان الفسخ من الأسباب المفيدة للملك، بخلاف ما لو قلنا: بأنّ شأنه رفع أثر السبب المملّك؛ فإنّ الأكل حينئذٍ بالسبب الأول لا الفسخ.^١

وفيه: أنّ ذلك يتم لو قلنا بأنّ الآية تدلّ على الحرمة إن حصل المال بسبب باطل مستقلّ، لكنّه خلاف فهم العرف، بل الظاهر منها إلغاء تأثير الباطل - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - مستقلاً كان أو لا، والفسخ مؤثّر فى دفع المانع عن تأثير السبب الأول، فيكون الأكل بالسبب الباطل ولو بنحو جزء العلة.

وبالجملة: الظاهر من الآية الكريمة أنّ الحاصل بالباطل مطلقاً محرّم والاختصاص بالسبب التامّ أو المقتضى خلاف فهم العرف ومناسبة الحكم والموضوع.

تقريب الاستدلال بالمستثنى

وأما الاستدلال بالمستثنى، فهو بأنّ يقال: إنّ إطلاق تجويز الأكل من الحاصل بالتجارة، يقتضى جوازه بعد الفسخ أيضاً، وهو كاشف عن عدم نفوذه، وإلاّ لم يكن وجه لجوازه.

ولا يخفى: أنّ الإطلاق مبنىّ على التقريب الثانى من التقرّيبين المتقدّمين، وهو أنّ

النظر فيها إلى حرمة التصرف وجوازه، وأما إن كان المراد تنفيذ التجارة، وسلب تأثير الأسباب الباطلة عرفاً لدى الشارع أيضاً، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى حالات الأكل والتصرف حتى يشمل ما بعد الفسخ؛ لأنها على الفرض بصدد تنفيذ البيع، لحرمة الأكل.

وأقوى الاحتمالين ثانيهما، فيصح التمسك بالإطلاق، فما في «تعليقة» الطباطبائي من عدم الإطلاق^١ غير وجيه، إلا أن يراد به ما يأتي فيها. وقد يقال: إن الشبهة في المقام مصداقية؛ فإن حصر مجوز الأكل في التجارة عن تراض، إنما يراد به أكله على أن يكون ملكاً للأكل؛ لئلا ينتقض بالإباحات، ولم يعلم بعد الرجوع بقاؤه على ملكه.^٢

وفيه - مضافاً إلى أن الاستدلال بالمستثنى غير مبنى على إفادة الحصر، وسيأتي الكلام في عدم إفادة الآية للحصر، ويأتي أنها لو دلت على الحصر لا ينتقض بالإباحات ونحوها - أن التقييد في الآية غير صحيح؛ لأن الملك بأي سبب حصل يجوز لمالكه أكله، فلا دخالة للتجارة في جوازه، بل تمام الموضوع له كونه ملكاً.

فالآية الكريمة على الظاهر، بصدد بيان جواز أكل ما حصل بالتجارة من الأموال التي بين الناس، ولاتقييد فيما حصل بالتجارة بكونه ملكاً، وإن كان لازم جواز ما حصل بها كونه ملكاً، لكن هذا غير التقييد، والمضّر بالتمسك هو التقييد، وهو غير صحيح فتدبر.

نعم، هنا شبهة أخرى، وهي أن الآية - على الاحتمال الأول من الاحتمالين

١. المحقق الايرواني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٤.

٢. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٣٤.

المتقدمين - بصدد تنفيذ التجارة، فكأنه قال: «التجارة نافذة» فيأتى فيها ما يأتى فى أوْفُوا بِالْعُقُودِ^١ من الشك فى الموضوع بعد الفسخ، وسيأتى الكلام فيه.

وعلى الاحتمال الثانى، يكون الموضوع لحلية الأكل هو المال الحاصل بالتجارة، فحينئذ إن قلنا: بتقييد المال بكونه حاصلًا بالتجارة، فمع الفسخ يشك فى الموضوع؛ لأن التجارة تنتفى مع فرض تأثير الفسخ، فلا يكون المال مال التجارة، ومع احتمال الانتفاء تصير الشبهة مصداقية.

وإن قلنا بعدم التقييد، لأن المعلول لا يتقيد بعلمته، وإن كان لا مانع منه فى مثل المقام، فلا إطلاق فيه؛ لعدم إمكان إطلاق المعلول حال عدم علمته، فلا محالة يكون موضوع الإطلاق مضيقاً ذاتاً؛ أى يكون حصّة من المال التى تكون بحسب الواقع معلولة للتجارة، ولا يعقل إطلاق تلك الحصّة لحال فقد علمتها؛ لأن حال فقدها حال فقد المعلول.

وتوهم: أن الوجود الحدوثى للتجارة كاف فى جواز الأكل، ولا يتوقف الحل على بقائها وبقاء العقد،^٢ فاسد؛ للزوم حلية المال الحاصل بالبيع مع فرض مؤثرية الفسخ واقعاً، وهو ضرورى البطلان، فإذا كان مع العلم بمؤثريته كذلك، يكشف هذا عن ضيق ذاتى أو قيد فى المال؛ بحيث لا ينطبق إلا على المال الحاصل بالتجارة مع بقاء السبب فتدبر جيداً.

تقريب الاستدلال بالحصر

وأما الاستدلال بالحصر المستفاد من مجموع الجملتين، فمبنى على كون الاستثناء متصلاً.

١ . المائدة / ١.

٢ . المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٣.

وتقريب الاتصال: تارة بأن قوله: بِالْبَاطِلِ قيد توضيحي ذكر لبيان علّة الحكم، فكأنه قال: لا تأكلوا أموال الناس إلا أن تكون تجارة؛ فإن كلّ أكل باطل. وأخرى: بأن المستثنى منه محذوف؛ أي لا تأكلوا أموالكم بوجه من الوجوه إلا بوجه التجارة؛ فإن الأكل بغير هذا الوجه باطل.^١

وأنت خبير: بأن الكلام ليس في إمكان كون الاستثناء متصلاً، حتّى يوجّه تصوّره وإمكانه، بل في ظهور الكلام، ولا شبهة في أن ما ذكر لوجه الاتصال خلاف الظاهر، وتأويل مخالف لفهم العقلاء، ولكلمات المفسرين^٢ وللروايات الواردة في نزول الآية الكريمة.

ففي صحيحة زياد بن عيسى قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قوله - عزّ وجلّ - وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ. فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله - عزّ وجلّ - عن ذلك».^٣

وعن «نوادير أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام - في قول الله عزّ وجلّ: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ قال: «ذلك القمار».^٤

ونحوهما غيرهما.^٥

والظاهر منها كظاهر نفس الآية، إن النهي عن الأكل بالسبب الباطل، فالقيد احترازي لا توضيحي، والاستثناء منقطع.

١. المحقق اليزدي؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٧٤.

٢. راجع مجمع البيان؛ ٣: ٥٩؛ زبدة البيان؛ ٤٢٧؛ الكشاف؛ ١: ٥٠٢؛ تفسير البياض؛ ١: ٢١١.

٣. الكافي؛ ٥: ١٢٢؛ وسائل الشيعة؛ ١٧: ١٦٤، كتاب التجارة، أبواب ما يكتب به، الباب ٣٥، الحديث ١.

٤. أحمد بن عيسى؛ نوادر؛ ١٦٢؛ وسائل الشيعة؛ ١٧: ١٦٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتب به، الباب ٣٥، الحديث ١٤.

٥. راجع وسائل الشيعة؛ ١٧: ١٦٦، كتاب التجارة، أبواب ما يكتب به، الباب ٣٥، الحديث ٨، ٩.

وتوفى: أن الاستثناء المنقطع خلاف الفصاحة^١ باطل جداً، بل قد تقتضى الفصاحة الانقطاع، وقد ورد فى الكتاب العزيز فى غير المقام، كقوله تعالى: لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا^٢.

ثم على فرض كون الاستثناء متصلاً، يمكن أن يقال: بعدم دلالة الآية على الحصر فى التجارة؛ لأن قوله: بِالْبَاطِلِ تعليل؛ بمعنى أن المتفاهم العرفى منه أن البطلان موجب لذلك، والظاهر المتفاهم أن استثناء التجارة - فى مقابل الباطل - لكونها حقاً والعلّة تعمّم وتخصّص، فيستفاد منه حليّة الأكل بكلّ حق، وعدمها بكلّ باطل، فيدخل فى الحقّ ما لا يكون تجارة كالإباحات، والقرض، والتملّك فى مجهول المالك وغيرها. فلا ينتقض الحصر بها حتّى نحتاج إلى ارتكاب بعض التكاليف والتوجيهات، كما وقع من بعضهم^٣.

كما أنّه على فرض كونه منقطعاً، يفهم من الآية الكريمة التنويع بين الباطل والحق؛ بمناسبة الحكم والموضوع، فلا فرق بين الاتصال والانقطاع فى ذلك؛ أى فى دلالة الآية عرفاً على أن الباطل لبطلانه سقط عن السبيّة، أو صار موجباً لحرمة الأكل ممّا حصل به، فى مقابل الحقّ الثابتة بسبيّته.

ثمّ إنّّه يأتى الإشكال المتقدّم فى التمسك بالمستثنى منه، وهو أن الباطل العرفى لما كان معلقاً على عدم تصرف من الشارع الأقدس، تصوير الشبهة مع احتمال تصرفه موضوعيّة.

فتحصّل ممّا ذكرناه: عدم صحّة التمسك بالآية لإثبات اللزوم، لبالجملة

١ . انظر المحقق الزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢٦؛ منية الطالب؛ ١: ١٩٩ و تأتى فى الجزء الثانى: ١١٨.

٢ . الواقعة / ٢٥ - ٢٦.

٣ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٣٥.

المستثنى منها، ولا المستثنى، ولا الحصر المستفاد منهما على فرضه، إلا أن يتشَبَّثَ بالاستصحاب لإحراز الموضوع، وفيه كلام.^١

ويستدلّ بقوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ.

ويمكن تقريب دلالة الآية على المقصود - أى صحة البيع - بما تقدّم فى الآية السابقة، فيقال: الظاهر أن اسم الفعل الناقص هو «الأموال» و تِجَارَةً سَادَّةٌ مسدّة الخبر. والمعنى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالأسباب والطرق الباطلة، كالقمار والسرقة والخيانة ونحوها، إلا أن تكون الأموال أموال تجارة؛ أى حاصلة بها، فأحلّ الأموال الحاصلة بها.

وهو ملازم لصحّتها عرفاً؛ فإنّ الأموال الحاصلة بها هى ما صارت متبادلة بوسيلتها كالبيع ونحوه، وحلّية الأكل أثر لهذا التبادل المالكي المترتب عليه قهراً، لاجعل المتعاملين.

ولمّا كان الترخيص الاستقلالى التعبدى - غير المربوط بتبادل المالكين - بعيداً جداً، بل خلاف الواقع جزماً؛ إذ يكون من قبيل وقوع ما لم يقصد، وعدم وقوع ما قصد، ويرجع الأمر إلى أن تحصيل المال بطريق التجارة عن تراضٍ لا أثر له، وتكون التجارة مقارنة لتحليل الشارع، وهو خلاف ظاهر الآية أو نصّها، وخلاف فهم العقلاء، فلا محالة تكون إباحة التصرف - ولو فى الجملة - دليلاً على حصول

الملك بالتجارة، وتحقق الأثر العقلاني لدى الشارع، وهو المقصود.
مضافاً إلى دلالة التقييد بـ الباطل على أن التجارة المقابلة له حقّ وسبب ثابت عند الله، وهو عين التنفيذ والتصحيح، فكما أن الأسباب الباطلة ملغاة لدى الشارع - ولهذا عدّها باطلة - كذلك التجارة عن تراضٍ معتبرة لديه؛ لأنها حقّ بمقتضى المقابلة، فلا شبهة فى دلالتها على المطلوب.

كما لا ينبغي الإشكال فى إطلاقها، ولا سيما مع كون الاستثناء منقطعاً؛ إذ لا يأتى فيه ما ربّما يقال فى بعض الاستثناءات المتصلة: إن المتكلم فى مقام بيان المستثنى منه، لا المستثنى؛ فإنّ ذلك فى المنقطع بعيد، لاسيّما فى المقام؛ إذ قيّد التجارة بالتراضى منهما، هو يؤكّد كونه فى مقام البيان، فتأمل.

وبالجملة: يظهر منها أن الأكل بالتجارة مرخّص فيه؛ لكونها حقّاً ثابتاً، وطريقاً مستقيماً لتحصيل الأموال.

ويؤكّد إطلاقها مقابلتها بالبطل الذى يشعر بالعلية، بل يدلّ عليه لدى العرف، فيفهم من المقابلة أن التجارة عن تراضٍ - لكونها حقّاً - سبب للملكية، وموجبة لجواز الأكل والتصرف.

ومن هنا يمكن التوسعة فى السبب الحقّ لكلّ ما هو سبب حقّ لدى العقلاء لتحصيل المال، كسائر المعاوضات العقلائية غير البيع، لو قلنا: بأن المراد بـ«التجارة» فى الآية هو البيع.

ولعلّ نكتة تخصيصه بالذكر على هذا الفرض، كونه السبب الغالبى لتحصيل الأموال، لا لخصوصية فيه، ولهذا يمكن دعوى إلغاء الخصوصية عرفاً منه، وإسراء الحكم إلى كلّ غير باطل، ولو لم تفهم العلية من الباطل وبالمقابلة للحقّ.

لكنّ الظاهر عدم اختصاص «التجارة» بالبيع، بل تشمل سائر المكاسب، كالصلح، والإجارة وغيرهما، بل يمكن التوسعة على فرض العلية لكلّ سبب حقّ ولو لم يكن من قبيل المعاملات، كالحيازة، والصيد ونحوهما وإن قلنا: بعدم صدق «التجارة» عليها، كما أنّ «الباطل» أعمّ من المعاملة الباطلة وغيرها كالبخس (كالنجش خ ل) والقمار والظلم، كما هو المروى عن أبي جعفر - عليه السلام.^١

بل يمكن التوسعة لغير الأموال، فيقال: إنّ المفهوم منها سلب سببية كلّ سبب باطل، وإثبات سببية كلّ سبب حقّ للمسبّبات مطلقاً، فتشمل النكاح؛ فإنّنه سبب حقّ، لكن هذا الاحتمال لا يوافق العرف.

وبالجملة: استفادة صحّة جميع المعاملات بالمعنى الخاصّ - كالبيع، والصلح، والإجارة ونحوها - منها بلا إشكال، واستفادة صحّة نحو الوصيّة والوقف والحيازة محتملة.

هذا كلّه بناءً على أنّ المراد بـ الباطل هو المعنى العقلاني والعرفي، كما هو ظاهر كلّ عنوان أخذ في موضوع الأحكام.

وأما لو أريد به ما هو بغير الوجه الشرعي، ومن مقابله ما هو بالوجه الشرعي كما قال به الأردبيلي^٢ - قدس سره - فيسقط الاستدلال بها على البيع فضلاً عن غيره؛ لأنّه مع الشكّ في اعتبار شيء فيه تصير الشبهة مصداقيّة، لكنّه احتمال ضعيف.

لا يقال: إنّ في المروى عن أبي جعفر^٣ - عليه السلام - عدّ الربا من أكل المال بالباطل، فلا بدّ أن يكون المراد منه بالباطل شرعاً كما قال الأردبيلي - قدس سره.

١ . مجمع البيان: ٣: ٥٩.

٢ . زبدة البيان: ٤٢٧.

٣ . مجمع البيان: ٣: ٥٩.

فإنه يقال على فرض ثبوت الرواية وعدم كون الربا أو بعض مراتبه من الباطل عرفاً لأبد من حملها على الباطل حكماً لا موضوعاً.

وبعبارة أخرى: المراد الإلحاق الحكيمى، ولا يظهر من الرواية أن المراد بـ الباطل فى الآية هو الباطل الشرعى، ولهذا لا يزال الأصحاب يتمسكون بإطلاق الآية الكريمة لرفع بعض الشكوك.

ثم إن الآية - على جميع الاحتمالات - تدلّ على المقصود؛ أى سواء قرئت «التجارة» مرفوعة حتى يكون الكون تاماً، أم منصوبة ويكون اسمه «تجارة» مقدّرة، أم يرجع الضمير إلى «الأموال»، و «تجارة» خبره؛ بدعوى أن الأموال نفس التجارة، أم بتقدير «الأموال» وسدّ «التجارة» مسدّها.

وسواء كان الاستثناء متصلاً أم منقطعاً، وسواء فهم من قوله: بالباطل العلية ومن مقابله كذلك، أم لا، ومن غير فرق بين أن يكون المراد من «الأكل» عنوانه، أو يكون كناية عن التصرف إجمالاً، أو عن جميع التصرفات، أو كناية عن التملك، والتقريب فى الجميع ما تقدّم^١.



وقد يقال: إن مقتضى أدلة اعتبار التراضى وطيب النفس، اعتبار رضا المالك بنقل خصوص ماله بعنوان أنه ماله، لا بنقل مال معين اتفق كونه ملكاً له فى الواقع؛ فإن حكم الرضا وطيب النفس لا يترتب على ذلك.

فلو أذن فى التصرف فى مال معتقداً أنه لغيره، والمأذون يعلم أنه له، لم يجز له التصرف بذلك الإذن، ولو أعتق عبداً عن غيره، فبان أنه له لم ينعق، وكذا لو

طلق امرأة وكالة عن غيره، فبان أنها زوجته.

ولو غرّه الغاصب فقال: «هذا عبدى أعتقه عنك» فأعتقه عن نفسه، فبان كونه له، فالأقوى أيضاً عدم النفوذ.^١

وحاصله: أنه يعتبر في نفوذ التجارة وغيرها من الإيقاعات، وحلّ مال الغير - زائداً على كون التجارة بماله واقعاً - كونها بماله بعنوان أنه ماله، وكذا يعتبر في حلّ المال رضاه بالتصرّف في ماله بعنوان أنه ماله، هذا ما أفاده الشيخ - قدس سره - في الصورة الثالثة، وقد أجرى حكمها بعضهم^٢ في جميع الصور.

والحق: أنه لو تمّ في الثالثة والرابعة كما أفاده، جرى حكمه في الأوليين أيضاً. لكنّ الشأن في صحّته؛ فإنه لو كان المدعى أن الظاهر من الآية والرواية ما ذكر، فلا يخفى ما فيه؛ ضرورة أن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة، ولا إشكال في أن التجارة إذا وقعت على مال واقعيّ شخصيّ برضاه، انطبق عليها قوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ**.

ولو شكّ في اعتبار أمر زائد على ذلك - وهو علمه بالواقعة، أو اعتبار التجارة بعنوان أنه ماله - يدفع بالإطلاق.

وكذا الحال في دليل الحل؛ فإنّ صاحب المال لو رضى بالتصرّف في ماله الواقعيّ - ولو لم يعلم به - صحّ أنه طيّب النفس بالتصرّف في ماله، واحتمال أنه لو علم بأنّه ماله لم يرض، لا يضرّ بالرضا الفعليّ، كالأشباه والنظائر، والأمر الزائد يدفع بالإطلاق.

ولو كان المدعى أن الدليل منصرف إليه بمناسبة الحكم والموضوع، فهي دعوى

١ . المكاسب: ١٤٢.

٢ . السيد اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٤٨.

بلا شاهد.

بل الشاهد على خلافها، فهل ترى عند العقلاء أنه لو باع شخص ماله عن نفسه باعتقاد أنه مال الغير، واشترى منه شخص، يكون هذا من الأكل بالباطل، أو أذن فى التصرف فى ماله، مع عدم علمه بأنه ماله فتصرف، يكون عادياً وغاصباً عند العقلاء، ويكون إتلافه بإذنه موجباً للضمان عند العقلاء؟!

ومما يدفع ما أفيد: أن لازمه إحراز كون التجارة عن تراض فى ماله بعنوان أنه ماله، وإحراز طيب نفسه فى التصرف فى ماله بعنوان أنه ماله، ومع الشك فى حصول ذلك يحكم بطلان العقد، وحرمة التصرف، مع أن المعلوم من سيرة العقلاء والمتشرعة خلاف ذلك.

ولا يصح أن يقال: إن هذا العنوان يحرز بواسطة الأمانة القائمة على ملكيته من يد وغيرها؛ لأن الأمارات حجة فى اللوازم العقلية والعقلانية، وليس اعتقاد ذى اليد بأنه ماله من لوازم الأمانة، بل ما هو من لوازمها أن العقد الواقع على هذا الذى بيده واقع على ماله الواقعى، وأن بيعه صحيح، ونحو ذلك.

وأما أنه عالم بأن ما بيده لنفسه، أو أن بيعه إنما هو بعنوان بيع ماله بما أنه ماله، فليس من اللوازم، وكون أكثر المعاملات كذلك لا يوجب إلا الظن، وهو لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً^١.



الاستدلال بآية التجارة على بطلان الفضولي

منها: الكتاب، وهو قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ.

فإن الظاهر منه لزوم كون التجارة ناشئة عن الرضا، ولزوم الحصر بطلان التجارة التي لم تنشأ منه.^١

وما قيل: من أن التجارة عبارة عن النقل والانتقال المسيبي، وهو حاصل بالإجازة ومقارن للرضا.^٢

غير مرضى؛ فإن الإجازة ليست تجارة، بل ولا ناقلة، بل بالإجازة يصير إنشاء النقل سبباً حقيقة بعد ما كان سبباً إنشاءً.

فالإجازة عبارة أخرى عن قوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «بارك الله في صفقة يمينك»^٣ والظاهر من الآية الشريفة أن التجارة لابد من نشوئها من الرضا.

وبعبارة أخرى: إن الإجازة ليست بناقلة، بل موجبة لكون عمل الغير سبباً واقعياً، فالرضا إنما هو بالعقد الحاصل من الغير، ولا يوجب ذلك أن يصير المجيز تاجراً، وعقد الغير عقده ولو قلنا: بأن الوكالة موجبة لكون العقد عقد الموكل، وإن كان فيه أيضاً كلام وإشكال كما مر.

ومن ذلك يظهر النظر في كلام الشيخ الأعظم حيث قال: التجارة في الفضولي إنما تصير تجارة المالك بعد الإجازة، فتجارته عن تراض.^٤

١ . مجمع الفائدة والبرهان؛ ٨ : ١٥٨ - ١٥٩ ؛ انظر المكاسب: ١٢٦ .

٢ . منية الطالب؛ ١ : ٢٢٠ .

٣ . عوالي اللآلي؛ ٣ : ٢٠٥ ؛ مستدرک الوسائل؛ ١٣ : ٢٤٥ ، كتاب التجارة، أبواب عقد البيع، الباب ١٨ ، الحديث ١ .

٤ . المكاسب: ١٢٧ .

لكن الخطب سهل بعد ما عرفت سابقاً: من أن المتفاهم من المستثنى منه أن الباطل علّة لحرمة أكل الأموال بالباطل، وفى مقابله التجارة عن تراض؛ لكونها حقاً خارجة عنه.

فأكل المال بالباطل منهى عنه لأجل كونه باطلاً، وبمقتضى المقابلة الأكل بالتجارة عن تراض غير منهى عنه؛ لكونها حقاً، والعلّة تعمّم وتخصّص، وتشخيص الحقّ والباطل عرفي.

ولا شكّ فى أن التجارة المرضي بها حقّ، سواء كان الرضا سابقاً، أو مقارناً، أو لاحقاً. واحتمال أن تكون الآية الكريمة بصدّد تخطئة العرف فى تشخيص الحقّ، وأنّ التجارة المقارنة للرضا حقّ فقط، والباقي باطل بحكم الشارع وتخطئة للعرف، فى كمال السقوط.

ولا فرق فيما ذكرناه من التقريب بين انقطاع الاستثناء واتصاله، ولا بين إفادة الحصر وعدمها، ولا بين كون التجارة منصوبة أو مرفوعة، كما هو واضح.^١

ثمّ لو رضى المكره بما فعله، فهل يصحّ مطلقاً، أو لا كذلك، أو يفصل بين الصور؟

والتحقيق: أن المكره تارة يعتقد بأنّ بيع المكره صحيح، وكان غافلاً عن التورية، فيوقعه معتقداً بصحته.

وأخرى: يعلم بطلانه، لكنّ يحتمل لحوق رضاه به بعد ذلك، ويعتقد بأنّ لحوقه

به موجب لصحته فعلاً.

وثالثة: يعتقد بطلانه، وأن الرضا المتأخر لا يوجب الصحة، أو يعلم بعدم لحوق رضا به.

أما الصورة الأولى: فلا شبهة في صدق «البيع» عليه عرفاً؛ لتحقيق الإنشاء جداً بغرض حصول مضمونه، ولا دخالة لشيء آخر في الصدق، ومجرد كون بعض المبادئ البعيدة فيه مغايراً لما في بيع غير المكروه، لا يضرّ بالصدق؛ لعدم معقولية دخالة تلك المبادئ في صدق العنوان المتأخر.

فبيع المكروه وغيره لا يفرقان إلا في أن مبدأ اختيار الأول هو ترجيح البيع على الضرر المتوقع به، ومبدأ اختيار الثاني ترجيحه بحسب مقاصده النفسانية، وذلك المبدأ البعيد لا تعقل دخالته في صدق عنوان «البيع» ولا ترتب الأثر الشرعي وعدمه دخیل فيه؛ لأن الأثر متأخر عن عنوانه ومرتّب عليه، فلا تعقل دخالته في صدقه، ولهذا يصدق على البيع الربوي وبيع الخمر ونحوهما. وبالجملة: لا تعقل دخالة ما هو من مبادئ الوجود أو الآثار اللاحقة به في صدقه.

والظاهر صدقه في الصورة الثانية أيضاً؛ إذ لا يعتبر في صدقه الجزم بحصول المضمون، بل إيقاعه - برجاء لحوق الرضا به - يكفي في صدقه. وأما الصورة الثالثة: فلا يعقل تحقق الجدّ به؛ ضرورة امتناع الجدّ بداعي سببية العقد مع العلم بعدمها، ومع فقدّه لا يصدق عليه «البيع» و«العقد».

ولا يرد عليه النقض ببيع الفضولي وبيع المكروه ولو مع العلم بلحوق الإجازة، بل بالإيجاب، بدعوى أن الأثر المطلوب لا يترتب فعلاً على شيء منها؛ فإن الإيجاب لا يترتب عليه الأثر ولا يكون سبباً فعلياً إلا مع تعقّبه بالقبول، وكذا بيع المكروه

والفضولى قبل الإجازة، فيأتى الإشكال العقلى المذكور فيها، فإيقاعها لغرض ترتب الأثر عليها غير معقول، فلا بدّ من الالتزام بعدم الصدق.

وذلك لأنّ العلم بترتب الأثر عليه بعد الإجازة أو لحوق القبول، موجب لتحقيق الجدّ، فإذا علم الفضولى بأنّ إيقاع المعاملة جدّاً يترتب عليه الاثر بعد الإجازة، وعلم بلحوقها بها، تحقّق منه الجدّ جزماً، بخلاف ما لو علم بعدم اللّحوق؛ فإنّ الجدّ لا يعقل فيه، بل يكون فى إنشائه كالهازل واللاعى.

والمراد بالجدّ هو الجدّ فى المبادلة الإنشائية، لا حصولها حقيقة؛ فإنّ الجدّ به غير معقول حتّى من الموجب فى البيع الصادر من الأصليين.

فتحصّل من ذلك: أنّ الإشكال فى الصدق العرفى فى الصورتين الأولىين فى غير محلّه، سواء ادعى أنّ المعترى فى صدقه مقارنة طيب نفس المالك به، أم ادعى أنّ المعترى مقارنة طيب نفس العاقد به، أو ادعى أنّ العقد غير المؤثّر فعلاً ليس بعقد؛ فإنّ الرضا المعاملىّ حاصل، ولا يعتبر طيب النفس كما مرّ، ولما عرفت من عدم تعقّل دخالة ما هو من مبادئ وجود الشئ أو من آثاره فى قوام ماهيّته.

مع أنّ الصدق العرفىّ فى بيع المكروه والفضولىّ والبيع الربوىّ، لا ينبغى الإشكال فيه.

وبه يدفع توهم: أنّ أمر المعاملة عند العرف لا يدور بين الصّحة والفساد، بل بين الصدق وعدمه؛ فإنّ البيع الواقع عن إكراه وجبر لا يكون فى محيط العرف وفى المحاكم العرفيّة لازم الوفاء، ولا يرى العقلاء البائع المكروه ملزماً بالوفاء بقراره وعقده وشرطه.

ومع هذا الارتكاز، تكون الأدلّة العامّة - مثل أوْفُوا بِالْعُقُودِ و «المؤمنون عند

شروطهم»^١ ونحوهما- منصرفة عن بيع المكره، بل لعلّ تلك الأدلة إمضائية تنفيذية، لا تأسيسية تعبدية.

لكن الانصراف عنه إنّما هو مع عدم لحوق الإجازة والرضا به، وإلاّ فلا شبهة في عدمه، كما أنّه مع لحوقها يكون لازماً في محيط العرف أيضاً، وهذا عين الصحة والفساد.

وما قيل: من أن لازم ذلك عدم دخول البيع أولاً في الأدلة، ودخوله فيها بعد لحوقها،^٢ ليس بتال فاسد، كما أن الفضوليّ كذلك؛ إذ ليس واجب الوفاء إلاّ بعد لحوقها، فيكون البيع المكره عليه بعد الإجازة داخلاً في الأدلة العامة، ولا بدّ من دليل مخرج.

الاستدلال بآية التجارة على بطلان عقد المكره المتعقّب بالرضا وربّما يقال: إنّ المخرج قوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** بدعوى أنّ استثناء خصوص التجارة الناشئة عن تراض من المتعاقدين، دليل على حصر التجارة الصحيحة بها، فغيرها داخل في المستثنى منه ولو لحقته الإجازة.^٣

وفيه: - بعد تسليم الحصر، وتسليم دلالتها على لزوم مقارنة الرضا للعقد ونشؤه منه- أنّه يمكن أن يقال: إنّ خصوصيّة المقارنة بين العقد والرضا ملغاة في نظر العرف والعقلاء، فما هو موضوع في نظرهم لخروج الأكل عن كونه باطلاً، هو العقد برضاهما، سواء كان مقارناً أو متأخراً؛ ضرورة عدم كون الأكل بالعقد الفضوليّ من أكل المال بالباطل عرفاً وشرعاً.

١ . تهذيب الأحكام: ٧: ٣٧١؛ الاستبصار: ٣: ٢٣٢؛ وسائل الشيعة: ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٢٠.

الحديث ٤.

٢ . انظر نية الطالب: ١: ١٩٨.

٣ . انظر المحقق الايرواني؛ حاشية المكاسب: ١: ١١٣.

ولا يمكن الالتزام بكونه باطلاً استثنى من قوله تعالى: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ... إلى آخره؛ ضرورة إباته عن التخصيص إذ لا يصح أن يقال: «هذا الأكل بالباطل جائز».

وبالجملة: لاشبهة فى عدم فهم العرف من الآية الكريمة إلا لزوم كون التجارة برضاها، من غير فرق بين الرضا المقارن وغيره. ولعلّ الإتيان بما يظهر منه المقارنة؛ لكون الغالب كذلك، لا لعناية فى نشوئه منه، فالقيد غالبى لا يستفاد منه الاحتراز.

مضافاً إلى ما ذكرنا سابقاً؛ من أنّ المفاهيم العرفىّ من المستثنى منه، أنّ الباطل علّة لتعلّق الحرمة بأكل المال، فكأنّه قال: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ إِذَا كَانَ بَاطِلًا». ولأجل المقابلة بين المستثنى والمستثنى منه، وعدم صحّة استثناء مصداق من الباطل وإجازة أكله؛ لاستهجانه، وأنّ التجارة عن تراض حقّ عرفاً لا باطل، والمناسبات المغروسة فى ذهن العقلاء، يستفاد من المستثنى أنّ استثناء التجارة عن تراض إنّما هو لكونها حقّاً، لا لخصوصيّة التجارة، ولا لخصوصيّة عنوان الرضا، فكما أنّ العلّة لحرمة أكل قسم من المال كونه باطلاً، كذلك العلّة فى الجواز عدم بطلانه، وهو مساوق عرفاً للحقّ.

فالخارج هو مطلق الأكل بالحقّ، والداخل هو مطلق الأكل بالباطل، وإنّما ذكرت التجارة عن تراض؛ لكونها المصداق المتداول الكثير الدور، لا لخصوصيّة فيها. ولا شبهة فى أنّ التجارة اللاحق بها الرضا، تكون حقّاً عرفاً لا باطلاً، فبيع الفضولىّ مع لحوق الإجازة به وبيع المكروه كذلك، حقّ داخل فى المستثنى.

ولو قلنا: بأنّ «الباء» للسببيّة، ويكون المراد من المستثنى منه حرمة أكل المال الحاصل بسبب باطل، يفهم منه ما ذكرناه أيضاً؛ من علّة الأسباب الباطلة لحرمة

الأكل، فكلّ سبب باطل علّة لحرمة المال المكتسب به، وفي مقابله كلّ سبب حقّ موجب لرفع الحرمة أو لجواز الأكل.

هذا كلّه بناءً على إفادة الاستثناء الحصر، كما لا يبعد بمقتضى المناسبات المذكورة، وعدم خلوّ واقعة إلّا وأنها إمّا داخلّة في الباطل أو الحقّ.

ثمّ لا إشكال في أنّ الاستثناء المنقطع في المحاورات وكلمات البلغاء، لا يكون جزافاً وبلا نكتة أدبيّة، وهى مختلفة، فربّما تكون النكتة ادعاء دخول المستثنى في المستثنى منه ومن قبيل الحقائق الادعائيّة، كقوله: «مارأيت أسداً إلّا زيداً» أو «ما جاءنى حمار إلّا زيد» بدعوى أنّ زيداً داخل في المستثنى منه، والاستثناء لإخراجه، فهو منقطع حقيقة، ومتّصل ادعاءً.

وقد يكون الانقطاع لغاية المبالغة، ويكون الممدوح مثلاً فوق تلك المدائح، وتكون هى ذمّاً بالنسبة إليه، نظير قوله تعالى: مَا هَذَا بَشَرًا حَيْثُ نَفَى عَنْهُ ذَلِكَ لَغَايَةِ الْمَبَالِغَةِ، فإذا قيل: «لا عيب فيه إلّا أنّه بشر» يكون الاستثناء لغاية المبالغة.

وربّما يكون إيراد الاستثناء لمجرّد تأكيد الحكم في المستثنى منه بوجه بليغ، لا لداعى الاستثناء جدّاً، ولعلّ قوله: «جاءنى القوم إلّا الحمار» من هذا القبيل، فأراد المتكلّم تأكيد مضمون الجملة السابقة، وعدم خروج فرد من المستثنى منه، فالاستثناء سورى لداعى التأكيد.

ولعلّ استثناءه تعالى إبليس من الملائكة من هذا القبيل، فأراد تأكيد مضمون الجملة السابقة، وإن كان بينه وبين المثال السابق فرق؛ فإنّ الحكم في المستثنى فى قوله تعالى مقصود، بخلاف المثال السابق؛ لجواز أن لا يكون مراداً، ولعلّ القوم لم

يكن لهم حمار نظير باب الكنايات، مثل «زيد كثير الرماد». وربما يكون الاستثناء لاحتمال دخول المستثنى فى المستثنى منه، ولعل استثناء إبليس من قبيله... إلى غير ذلك.

وكيف كان: إن الاستثناء فى قوله تعالى: إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ليس من قبيل الحقائق الادعائية، ولا لتوهم الدخول، ولا يبعد أن يكون لتأكيد مضمون المستثنى منه، وإن كان المستثنى أيضاً مقصوداً. وعلى هذا: لا يكون الاستثناء دليلاً على الحصر؛ أى حصر جواز الأكل فى التجارة عن تراض، لعدم إرادة الإخراج جداً، بل لإفادة عدم خروج شىء من الباطل من المستثنى منه، فكأنه أراد استثناء غير الداخل؛ لإفادة أن الداخل لم يستثن منه شىء، لا أن المستثنى منحصر به.

لكن بناءً على ما ذكرناه - من فهم العلية فى المستثنى، والمستثنى منه، ومقتضى المقابلة بينهما - تكون إفادة الحصر لأجل عدم خروج شىء من الحق والباطل، فكل باطل داخل فى المستثنى منه، وكل حق داخل فى المستثنى، ولا ثالث لهما، فليس جواز الأكل منحصراً فى التجارة عن تراض، بل هو منحصر فى الحق المقابل للباطل. فتحصل مما ذكر: أن الآية الكريمة لا تدل على بطلان عقد المكروه إذا لحقته الإجازة، وأن الاستثناء فيها منقطع، والحصر مستفاد من الآية، لا للاستثناء، وخصوصية مقارنة الرضا ملغاة.

حول إرجاع الاستثناء المنقطع إلى المتصل

وما قيل: من أن الاستثناء المنقطع يرجع إلى المتصل، ففى مثل قوله: «جاءنى

القوم إلا الحمار» يكون المراد من القوم أعمّ منهم ومتعلقاتهم.^١
لا يرجع إلى محصل، فهب أن في المثال صحّ ما ذكر على إشكال، لكن في قوله تعالى: لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا^٢ لا يصح، بل الإرجاع إلى الاتصال مستهجن وكذب وخلاف المقصود، وكذا في مثل:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهنّ فلول من قراع الكتائب^٣
فإن التقدير بما ذكره يوجب الذمّ لا المدح.

وإرجاع الآية الكريمة إلى المتّصل، بأن يقال: «لا تأكلوا الأموال بوجه من الوجوه إلا التجارة عن تراض؛ لأنّ غيرها باطل تعبداً وشرعاً»^٤ كما ترى؛ ضرورة أن رفع اليد عنها أهون من ارتكاب هذا الأمر الركيك، الذي لا يصدر من متعارف الناس. ودعوى: أنّ العناوين الاعتبارية التي يمكن أن يكون اعتبارها في محيط الشرع غير ما هي عليه في محيط العرف، إذا وقعت في لسان الشرع، تحمل على الشرعي، ضعيفة جداً؛ ضرورة سريان هذه الدعوى بالنسبة إلى العمومات والإطلاقات، ولازمه عدم صحّة التمسك بها، بل اللازم صدورها بلا فائدة ولا لإفادة أمر، وهو كما ترى.
مع أنّها غير مفيدة؛ فإنّ الحمل على الشرعي لا يوجب الاتصال إلاّ بوجه مستهجن كما مرّ.

ودعوى: أنّ ظهور «إلاّ» في الاستثناء الحقيقي، أقوى من ظهور الباطل في

١ . السيد اليزدي؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢٦؛ منية الطالب؛ ١: ١٩٩.

٢ . الواقعة / ٢٥ - ٢٦.

٣ . ديوان النابغة الذبياني؛ ٥٤.

٤ . السيد اليزدي؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢٧؛ منية الطالب؛ ١: ١٩٩.

العرفى،^١ غير صحيحة فى المقام الذى ظاهره الانقطاع، عرفياً كان الباطل أو شرعياً. ثم الظاهر من الاية - مع الغضّ عمّا تقدّم - أنّ المعتبر هو الرضا المقارن لصدور التجارة، ولاسيّما إذا قلنا: بأنّ المراد بالباطل الأسباب الباطلة، وكان المستثنى حينئذٍ سبباً خاصاً.

فما قيل: من أنّ المعتبر هو الرضا بنتيجة المصدر، والتجارة هى الاكتساب، وهو لا يحصل شرعاً إلاّ بعد تحقّق الرضا بناءً على النقل أو الكشف الحكمى.^٢ غير سديد؛ لأنّ المراد من الاكتساب إن كان حصول النفع ونقل السلعة، فلا يكون ذلك تجارة لا عرفاً، ولا شرعاً، ولا لغة.

وإن كان المراد المَجْعُول بسبب ألفاظ العقود - كما هو ظاهر قوله: نتيجة المصدر - فهى حاصلة بإيقاع العقد لفظاً، بل لا فرق بينها وبين المصدر إلاّ اعتباراً. والظاهر من الاية أنّ حدوث هذا الأمر لابدّ وأن يكون مقترناً بالرضا، مع أنّ الظاهر الذى لا ينبغي إنكاره أنّ المراد بالتجارة عن تراض هو المصدر، لا اسمه حال الحدوث، فضلاً عن حال البقاء، هذا حال الاية الكريمة.^٣



ثمّ على الفرضين^٤ لا يتمّ المطلوب إلاّ مع إطلاق أدلّة التنفيذ، كقوله تعالى: أَحَلّ

١ . المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١١٣.

٢ . منية الطالب؛ ١: ١٩٨.

٣ . كتاب البيع؛ ٢: ١١١ - ١٢٠.

٤ . وهما ان الموصول فى ما هو عليه اما كناية عن ذوات العناوين كالبيع و نحوه او مأخوذ بعنوانه فى الموضوع.

اللَّهُ الْبَيْعُ^١ وَتِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ بعد دعوى إلغاء الخصوصية، وكون الموضوع نفس التجارة، خرج منها التجارة عن إكراه، وبقي الباقي بأصالة الإطلاق، هذا إذا كان الدليل هو الإطلاقات.

وأما نحو: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^٢ المشتمل على عموم لفظي دال على وجوب الوفاء بكل فرد، وإطلاق بالنسبة إلى حالات الأفراد بعد كونه في مقام البيان، فلو شك في فرد أنه بنفسه موضوع الحكم أو مع قيد، يرفع الشك بالإطلاق لا بالعموم. ففي المقام: لو احرز أن دليل الرفع مخصص للعموم؛ بدعوى أن الموصول كناية عن الذات، وقيد الإكراه نكتة الجعل، فالمرفوع هو ذات البيع، ولا يصح التمسك بالعموم؛ لأن الحالات غير مشمولة له، والتخصيص ثابت فرضاً، ولا بالإطلاق؛ لرفع موضوعه، بل لعدم الشك بعد إحراز التخصيص. ولو احرز أنه مقيد لإطلاق الفرد، يؤخذ بالإطلاق في غير مورد الإحراز لو شك فيه.

ولو لم يحرز واحد منهما، فقد يتوهم أن العلم الإجمالي بأحد الأمرين - أي التخصيص أو التقييد - يوجب سقوط العام والمطلق عن الحجية. وفيه: أن أصالة الإطلاق في المورد غير أصيلة؛ لأن مصيها فيما إذا شك في المراد، لا فيما إذا علم المراد، وشك في كون الخروج من قبيل التقييد أو لا. مع أن جريان أصالة الإطلاق لدخول حال الإكراه باطل؛ للعلم بخروجه. وإن كان لأجل لازمه - وهو ورود التخصيص في العام، لا التقييد في الإطلاق - فهو أفحش؛ إذ يلزم من الإجراء عدم الإجراء، فإن العموم موضوع للإطلاق،

وبالتخصيص يرفع الموضوع، فيلزم من إجراء أصالة الإطلاق ورود التخصيص على العام فرضاً، وهو رافع لموضوع الإطلاق، ومستلزم لعدم جريان أصالة الإطلاق، فيلزم من وجودها عدمها.

ثم إن التحقيق كما أشرنا إليه سابقاً: أن العقد المكره عليه ولو كان عقداً عرفياً، لكن لا يكون المكره ملزماً بالوفاء به عند العقلاء، ولو لحق الرضا صار تاماً لازم العمل عرفاً من غير لزوم تجديد الصيغة.

فحينئذ نقول: إن الأدلة العامة من قبيل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و«المؤمنون عند شروطهم» منصرفة عن عقد المكره، وغير منصرفة عما لحقه الرضا، ودليل الرفع لا يفيد فى العقود إلا ما لدى العقلاء، كما أن الأدلة العامة أيضاً كذلك.

فتحصل من ذلك: أن لحوق الرضا موجب لصحة العقد ولزومه.^١

حول كلام العلامة فى الإكراه على الطلاق

ثم إنه قد حكى عن العلامة - قدس سره - فى «التحرير»: «أنه لو أكره على الطلاق فطلق ناوياً، فالأقرب أنه غير مكره؛ إذ لا إكراه على القصد».^٢
وهو ظاهر فى أنه مع إمكان التورية لا يتحقق الإكراه، وقد مرّ التفصيل بين القادر عليها بسهولة مع عدم خوف الوقوع فى الضرر، وغيره، وأن فى الثانى لا يعتبر إمكان التخلص بها.

١. كتاب البيع؛ ٢: ١٢٤ - ١٢٦.

٢. تحرير الأحكام؛ ٢: ٥١؛ المكاسب؛ ١١٩، ١٢١.

بل ينبغي أن يراد بإمكان التخلص القسم الأول؛ إذ ليس المراد بإمكانه إمكانه الذاتي أو الوقوعي كائناً ما كان، بل ربّما صار من أخذته الدهشة والوحشة مكرهاً في قصده، ولا يمكنه عدم القصد، والظاهر أن ما احتملناه هو مراد العلامة - قدس سره.

وقيل: إن في محتملات كلامه وجوهاً:

منها: أن يكون كل من الإكراه والرضا مستقلاً، فإذا اجتمعا لا يمكن تواردهما على محلّ واحد، فيستند إليهما جميعاً.

ومنها: أن يكون كل منهما جزء السبب.

وفي صورتين يحتمل وجهان، فاختلفوا في الصّحة والفساد، ف قيل: بالصّحة؛ لأنّ دليل الإكراه ودليل تجارة عَنْ تَرَاضٍ من قبيل المقتضى واللامقتضى، وقيل: بالفساد؛ لأنّ الظاهر من دليل الصّحة أن يكون مستقلاً، لا جزء السبب، وقيل: بالتفصيل.

ومنها: أن يكون الإكراه داعياً للداعي، فالفعل مستند إليهما طولاً، فاحتمل فيه وجهان أيضاً، وحمل كلامه عليه.^١

أقول: أمّا على مسلك القوم - من أن الرضا هو طيب النفس، والإكراه هو الحمل على ما يكرهه، أو بلا طيب نفس -^٢ فالصور الثلاث باطلة؛ لعدم إمكان اجتماع الطيب واللاطيب استقلالاً، ولا بنحو جزء السبب، ومعه لا معنى لتأثيرهما ولا لتعارضهما، وعدم إمكان الداعي إلى الداعي؛ لأنّ الداعي الثاني يطرد الأول، فكيف يمكن كونه معلولاً له؟!

ثمّ على فرض اجتماعهما في الصورة الأولى، فكيف يقدّم دليل الصّحة مع

١. نية الطالب: ١: ١٩٦ - ١٩٧.

٢. جواهر الكلام: ٢٢: ٢٦٥؛ انظر المكاسب: ١١٨ - ١١٩.

حكومة دليل الرفع عليه، فمع اجتماع موضوع الدليلين فى مورد يقدم الحاكم، فهل يمكن أن يقال: إن دليل حرمة الكذب أو الخمر فى مورد الإكراه مقدّم؛ لأنّ التعارض من قبيل المقتضى واللامقتضى؟!

ولا فرق بين المقامين إلّا بعدم الاجتماع فى المقام، وهم يلتزمون باجتماعهما. وأما على مسلكتنا - من أنّ الرضا هو الرضا المعاملّى الحاصل حتّى بعد الإكراه، والإكراه هو الإلزام بالشئ قهراً وإن طابت نفسه فرضاً كما تقدّم - فلا يجتمعان فى الصورة الأولى والثالثة؛ لأنّ الرضا بحسب الحوائج إذا كان تامّاً مستقلاً، لا يعقل انبعاث المأمور من الأمر والإلزام، فأمره كلاً أمر، لا يوجب الإكراه كما مرّ. وكذا لا يعقل أن يكون الإلزام قهراً داعياً إلى الرضا، إذا أريد به الرضا الحاصل من حوائجه.

وأما الرضا الأعمّ من الحاصل بالإكراه، فلا منع من اجتماعهما، بل فى المعاملات الإكراهيّة يصير الإكراه داعياً إلى الاختيار والرضا المعاملّى والإرادة، ومع اجتماعهما يكون دليل الإكراه حاكماً وموجباً للفساد.

كما يجوز الاجتماع بنحو جزء السبب، فلا مانع من اجتماع أمر القاهر والداعى النفسانى الناقص، فإذا كان كلّ منهما ناقصاً فى التأثير، والمجموع تامّاً، فالظاهر صحّة المعاملة؛ لأنّ الرضا حاصل، ودليل الإكراه قاصر عن شمول المورد؛ لكونه ظاهراً فى الاستقلال، ودليل تجارة عَنْ تَرْضٍ وإن كان كذلك، لكن الرضا الحاصل بالإكراه مشمول له، وإنما يدفع بالحكومة المفقودة هنا.

لكن هنا إشكال على القوم وعلينا:

أما عليهم: فلأنّ المراد من تجارة عَنْ تَرْضٍ إن كان التجارة عن طيب النفس، تخرج التجارة المكروهة عن أدلة صحّة المعاملات تخصّصاً، ومعه لا معنى

لحكومة دليل الإكراه، فلا حكم حتى يرفع بالحكومة.

فالاستدلال بدليل الرفع بطلان بيع المكره غير صحيح، إلا أن يكون مع الغضّ عن ذلك، كالاستدلال بالأصل والدليل الاجتهاديّ، وهو خلاف ظاهرهم.

وأما علينا: فلأنّ الرضا إن كان بمعنى ما هو حاصل بغير إلزام وإكراه، يرد عليه الإشكال المتقدّم، وإن كان المراد القصد إلى حصول المفاد، فمع عدمه لم يكن العنوان صادقاً، والظاهر من قوله تعالى: *تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ* أن القيد احترازيّ.

وفيه: أن الرضا المعامليّ غير الطيب وغير القصد؛ فإنّ القصد من صفات النفس الفعلية، والرضا من صفاتها الانفعالية، وقد مرّت التفرقة بين الرضا والطيب.

فالرضا مقابل التآبى والامتناع، سواء حصل بمقاصده النفسانية، أو بإلزام ملزم وإكراه مكره، ولا مفهوم للوصف، مع أنّه من القيود الغالبية، فلا يكون للاحتراز، وعليه يجتمع العنوانان وتصحّ الحكومة.

نعم، قد أشرنا في أوائل البحث إلى أن بطلان بيع المكره عقلائيّ، فهل ترى من نفسك أن العقلاء والمحاكم العرفيّة، يحكمون بلزوم الوفاء بالعقد إذا ضربه وحبسه حتى باع داره؟! ولا شكّ في أن الأدلّة الشرعيّة منصرفة عن مثله، ويكون هذا من أكل المال بالباطل، وهذا واضح جداً.

ومعه لا مجال لحكومة دليل الرفع، إلا أن يكون الاستدلال به مع الغضّ عمّا ذكر.

لا ينبغي الإشكال، في عدم الخيار مع علم المغبون؛ لما تقدّم: من أن أسدّ الأدلّة

هو البناء العقلانى، ولا إشكال فى عدمه هاهنا.
كما لا إشكال فى عدم الإجماع والشهرة، لو لم نقل: بكونهما على خلافه، كما
حكى الإجماع عن «التذكرة» و«المسالك».
كما أن سائر ما يتمسك به لهذا الخيار - غير دليل نفى الضرر- قاصر عن إثباته
للعالم، كقوله تعالى: **تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ كَالْوَصْفِ أَوْ الشَّرْطِ**
الضْمَنِينَ، وَهُوَ وَاضِحٌ^١.



الاستدلال على خيار الغبن بآية التجارة

لا إشكال فى ثبوته؛ للتسالم بين الأصحاب من زمن شيخ الطائفة،^٢ ولما يأتى
من الوجه فيه، وإنما الإشكال فى الأدلة التى أقاموها عليه.
وليعلم أولاً: أن الخيار هاهنا كسائر الخيارات العقلانية والشرعية؛ مما يسقط
بالإسقاط، ويورث... إلى غير ذلك من الأحكام، فلا بد للمستدل من أن يستدل بما
يثبت كذلك، وأما الاختيار فى الرد والقبول، الذى ثبت فى بيع المكره والفضولى، فهو
أجنبى عن المقام.
فعن العلامة^٣ - قدس سره - الاستدلال بقوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ**
تِرَاضٍ.

١. كتاب البيع: ٤: ٤٢٠.

٢. الخلاف: ٣: ٤١؛ المهذب: ١: ٣٦١؛ غنية الزروع: ٢٢٤؛ السرائر: ٢: ٢٤٩؛ تذكرة الفقهاء: ١: ٥٢٢؛ انظر مفتاح

الكرامة: ٤: ٥٧٠؛ جواهر الكلام: ٢٣: ٤١؛ المكاسب: ٢٣٤.

٣. تذكرة الفقهاء: ١: ٥٢٢؛ انظر المكاسب: ٢٣٤.

واستدلّ الشيخ الأعظم^١ - قدس سره - بقوله تعالى: لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وجعل التمسك به أولى ممّا استدلّ به العلامة - قدس سره - وإن استشكل في كلّ من التقريبين.

واستدلّ بعض الأعظم - قدس سره - بتمام الآية؛ من المستثنى، والمستثنى منه.^٢

فيقع الكلام أولاً: في إمكان الجمع بلفظ واحد بين صحّة المعاملة ولزومها على فرض، وبين صحّتها مع الخيار أو بطلانها على فرض آخر.

فيكون مفاد قوله تعالى: تِجَارَةٌ عَنْ تِرَاضٍ أَنَّ التِّجَارَةَ عن تراضٍ صحيحة، ولا عن تراضٍ باطلّة في بعض المعاملات، وخياريّة في بعضها بالمعنى المتقدّم الذي هو محلّ البحث في المقام.

والظاهر عدم الإمكان إن أريد الإثبات بنفس الآية، لا بالاتكال على حكم العقلاء؛ وذلك لأنّ نفى الرضا فيما يعتبر فيه ذلك، لا يعقل أن يكون نافياً لشيء، ومثبتاً لشيء آخر، وكذا النهي عن أكل الأموال بالباطل، لا يعقل أن يكون موجباً لبطلان المعاملة وسلب صحّتها، أو موجباً لسلب تأثير الأسباب الباطلة وموجباً لثبوت الخيار كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّه مع إمكان الجمع، لا تكون الآية الكريمة دالّة على المقصود. فما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - في تقريب الكلام المحكىّ عن العلامة - قدس سره: من أنّ رضا المغبون مبنى على عنوان مفقود، وهو عدم نقصه في الماليّة عمّا يأخذه، فكانه قال: «اشتريت هذا الذي يساوى درهماً بدرهم» فإن تبين الخلاف

١ . المكاسب: ٢٣٤ - ٢٣٥.

٢ . منية الطالب: ٢: ٥٨.

تبيّن أنه لم يكن راضياً، لكن لما كان المفقود صفة، لا يوجب تبين فقدانها إلا الخيار، فالاية تدلّ على عدم لزوم العقد، انتهى ملخصاً.

فيه: - مضافاً إلى أنه على فرض تماميته، يكون الخيار خيار تخلف الوصف، لا خيار الغبن، ومضافاً إلى الخلط بين دلالة الاية، وبين الحكم العقلائي - أن الاية لا تدلّ إلا على عدم الرضا بكون الفاقد للوصف مقابلاً لثمنه، ومع فقد الرضا يكون باطلاً؛ غير مترتب عليه الأثر، ومع لحوق الرضا يصير صحيحاً كالفضولى، وهو غير ثبوت خيار الغبن، الذى هو حق قابل للإسقاط والتوريث.

ألا ترى: أن ما ذكره صادق فى العقد الفضولى والمكره، وأنه مع فقد الرضا باطل، ومع لحوقه به يصير صحيحاً فعلياً، مع أن ذلك الاختيار - أى اختيار الإجازة والردّ - أجنبى عن الخيار؟! -

مضافاً إلى أن المفروض أن المغبون حينما أوجد المعاملة، كان راضياً بها على ما وقعت عليه وإن وصفه بوصف كان مفقوداً من الأول، ولا يعقل كشف عدم رضاه حال التبين عن عدم رضاه من الأول، كتوصيف الفرس الخارجى بالعريّة. فالخيار لحكم عقلائي، والرضا بالفاقد للوصف، موجب لسقوط خياره، وأين هذا من دلالة الاية؟! -

ومتما ذكرنا يظهر الكلام فى تقريب دلالة صدر الاية، الذى جعله أولى بالتمسك من ذيلها؛ فإن ما يدلّ عليه، هو أن أكل المال بالأسباب الباطلة محرّم، ويظهر منه أن الأسباب الباطلة تقع فاسدة، وأمّا ثبوت الخيار مع ذلك، فهو أمر أجنبى عن مفاده.

وما أفاده: من أن أكل المال على وجه الخدع مع عدم تسلط المخدوع - بعد تبين

خدعه - على ردّ المعاملة، وعدم نفوذ ردّه، أكل بالباطل، وأمّا مع رضاه بعد التبيّن، فلا يعدّ أكلاً بالباطل^١ انتهى.

غير مرضى؛ فإنّه - مضافاً إلى أنّ مفاد الصدر، هو بطلان الأسباب الباطلة فقط، وأمّا عدم البطلان مع لحوق الرضا، فهو تمسك بالصدر والذيل معاً - أنّ لازم ذلك هو البطلان في حال، والصحة في حال آخر، لا الخيار.

مع أنّ عدم تسلّطه على ردّ المعاملة، وعدم نفوذ ردّه، غير مربوط بالخيار، وغير مربوط بكون الأكل باطلاً مع سبب باطل، فإثباته بالاية غير ممكن.

كما يظهر الكلام في التشبّث بتمام الاية؛ أى المستثنى منه والمستثنى، بأنّه إذا لم يكن راضياً فداخل في المستثنى منه، وإن صار راضياً يدخل في المستثنى، ضرورة أنّ الأمر في بيع الفضولى والمكره أيضاً كذلك.

مع أنّ هذا الاختيار الموجب لذلك، أجنبى عن خيار الغبن، بل عن الخيار مطلقاً. بيان التعارض بين صدر آية التجارة وذيلها وحله

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم - قدس سره - بعد تقريب دلالة صدر الاية، أوقع التعارض بينه وبين ذيلها:

تارة: تعارضاً بالذات؛ بأنّ أكل المال على وجه الخدع أكل بالباطل، فيشمّله الصدر، وتجارة عن تراضٍ فيشمّله الذيل.

وأخرى: تعارضاً بالعرض؛ بأنّ التجارة عن تراضٍ، تشمل ما كان الغبن فيه على غير وجه الخدعة فقط، والأكل بالباطل يختصّ بما كان الغبن فيه على وجهها، ومع عدم القول بالفصل في الموردين، يقع التعارض، فيرجع على الفرضين إلى أصالة اللزوم^٢.

١ . المكاسب: ٢٣٤.

٢ . المكاسب: ٢٣٤ - ٢٣٥.

وفيه ما لا يخفى، سواء قلنا: بأن الاستثناء متصل، ومخرج للتجارة عن الأكل المنهى على جميع الوجوه،^١ وقوله تعالى: بِالْبَاطِلِ تَعْلِيلٌ للمستثنى منه؛ وذلك لإخراج التجارة عن تراضٍ عن سائر الوجوه، فلا يحرم الأكل بها، ولا تكون من الأسباب الباطلة.

أم قلنا: بأنه منقطع؛ فإن معنى الانقطاع فى الاستثناء، ليس استقلال الجملتين؛ بحيث لا ترتبط إحدهما بالأخرى بوجه.

بل الظاهر المطابق للفصاحة والاعتبار، أن المتكلم بصدد تأكيد الجملة المستثنى منها، وإخراج ما لا يكون داخلاً؛ بدعوى أنه لما لم يكن المستثنى منه قابلاً للإخراج منه، أخرج ما لم يكن داخلاً؛ وذلك لأجل التأكيد، كقوله تعالى: لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا * إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا^٢ ومعه يكون للكلام - صدرأً وذيلاً - ظهور واحد.

ومع الغرض عنه، فلا إشكال فى أن التقابل بين الجملتين فى كلام واحد، موجب للظهور فى أن التجارة ليست كسائر الوجوه باطلة، فهى مقابلة للباطل، فتكون بذاتها خارجة عن الأكل الأسباب الباطلة، ومعه تكون الجملة الثانية مقدّمة وحاكمة على الأولى، فلا وجه للتعارض.

مضافاً إلى أن التجارة لما كانت بحسب نظر العقلاء، من الأسباب غير الباطلة، فهذا يؤكّد تحكيم الذيل على الصدر.^٣

١ . المحقق الزيدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٧٤؛ منية الطالب؛ ١: ٥٠.

٢ . الواقعة / ٢٥ - ٢٦.

٣ . كتاب البيع؛ ٤: ٣٩٥ - ٤٠٠.

وأما المغالبة بغير عوض في غير ما استثنى فقد حكى عن الأكثر عدم جوازها،^١ ويظهر من موارد من التذكرة الاتفاق عليه.^٢

والظاهر أن دعوى العلامة معللة لا يمكن الاتكال عليها، سيما مع عدم تعرض قدماء أصحابنا لذلك ظاهراً، وسيما مع تقييد شيخ الطائفة المسابقة على الإقدام وبالمصارعة وبالطيور بعوض في موضوع الحرمة، بل ظاهره في المسابقة بالسفن ونحوها التقييد أيضاً،^٣ لاستدلاله بما استدلّ لغيرها، وهو قوله: «لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر».

وكيف كان فقد استدلّ الشيخ الانصارى عليه بأدلة حرمة القمار وأدعى صدقه على مطلق المغالبة،^٤ وهو كما ترى.

وقد مرّت كلمات اللغويين المشحونة باعتبار الرهن.

ولا شبهة في عدم صدقه عرفاً على المغالبة في الخطّ والقراءة والمصارعة وغرس الأشجار وحفر الأنهار والبناء ونحوها مع رهن فضلاً عن عدمه.

والاولى الاستدلال له بمرسلة الفقيه المتقدمه، قال: قال الصادق - عليه السلام: «إنّ الملائكة لتنفّر عند الرهان...».^٥

بدعوى أن المراد بالرهان مطلق المسابقة، كما هو أحد معانيه على ما يظهر من اللغة، بقرينة استشهاده بأنّه «قد سبق رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أسامة بن زيد وأجرى الخيل»، فلو كان مراده من الرهان السابق برهن أو مال الرهانة لما

١. راجع رياض المسائل؛ ٢: ٤١، كتاب السبق والرماية والمكاسب للشيخ؛ ٤٩، المسألة الخامسة عشر من النوع الرابع،

في المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه.

٢. التذكرة؛ ٢: ٣٥٤، المبحث الثالث من الفصل الأوّل من كتاب السبق والرماية.

٣. المبسوط؛ ٦: ٢٩١ - ٢٩٢، كتاب السبق والرماية، في الكلام فيما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز.

٤. المكاسب للشيخ؛ ٤٩، في المغالبة بغير عوض.

٥. الفقيه؛ ٤: ٥٩، كتاب الحدود، ما جاء في الملاهي والقمار وراجع؛ ٢: ١٩ من الكتاب.

يناسب الاستشهاد بذلك، فتدلّ على حرمة مطلق المغالبة.

ويمكن المناقشة فيه بأنّ الظاهر من الرهان سبق برهن، وإطلاقه على المسابقة لعلّه للمناسبة بينهما ولزوم السباق له، فيكون ذلك قرينة على أنّ مراده من الاستشهاد بالسباق هو ما يشتمل على الرهن، فقد ورد «أنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله و سلم - أجرى الخيل وجعل سبقها أوقى من فضة»،^١ ولعلّه كان مع أسامة بن زيد.

ويشهد له رواية العلاء بن سبابة، وفيها: «لا بأس بشهادة الذى يلعب بالحمّام، ولا بأس بشهادة [صاحب السباق - الوافى] المراهن عليه، فإنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله و سلم - قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إنّ الملائكة تحضر الرهان فى الخفّ والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام».^٢

فإنّ الظاهر أنّ استشهاده بسباق رسول الله - صلى الله عليه وآله و سلم - وعمله لنفى البأس فى سباق صاحب السباق المراهن عليه لا مطلق السباق.

والحمل على مطلقه بدعوى أنّ محطّ نظره مطلق اللعب، كما يظهر من قوله: يلعب بالحمّام» بلا قيد، ومن استشهاده بمسابقة ذاتها، بعيد جداً. بل الأظهر أنّ استشهاده للسبق برهن، واتّكل على وضوح المراد.

ومثله فى البعد توهم أنّ الاستشهاد بقوله - صلى الله عليه وآله و سلم - لا بعمله، أو بعمله فى أصل السبق وبقوله فيه برهن. فإنّ كلّ ذلك تكلف وبعيد عن الأفهام. فالتشبيّه بالمرسلة وكذا برواية ابن سبابة فى غير محله.

كالاستدلال بقوله: «لا سبق إلّا فى خف...»^٣ أو بمثل قوله فى الشطرنج وغيره: «إذا

١. الوسائل؛ ١٣: ٣٥١، الباب ٤ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ٤.

٢. الوسائل؛ ١٣: ٣٤٩، الباب ٣ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ٣.

٣. الوسائل؛ ١٣: ٣٤٨، الباب ٣ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ٢.

مَيَّرَ اللَّهُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ مَعَ أَتَيْهِمَا يَكُونُ؟» قَالَ: مَعَ الْبَاطِلِ. قَالَ: «فَلَا خَيْرَ فِيهِ».^١
 فَإِنْ قَوْلُهُ: «لَا خَيْرَ فِيهِ» وَإِنْ كَانَ كُنَايَةً عَنِ الْحَرَمَةِ لَمَّا مَرَّ، لَكِنْ لَا يُمْكِنُ الْإِتِمَامُ
 بِحَرَمَةِ مُطْلَقِ الْبَاطِلِ، لِقِيَامِ الضَّرُورَةِ وَالسَّيْرَةِ عَلَى خِلَافِهَا. فَلَا يَدَّ مِنْ حَمَلِهِ عَلَى قِسْمٍ
 مَعْهُودٍ مِنْهُ. وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهِ مَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
 بِالْبَاطِلِ الْمَفْسَرِ بِالْقَمَارِ،^٢ وَغَايَةِ اقْتِضَاءِ إِطْلَاقِهِ حَرَمَةَ أَكْلِ الْمَالِ الْمُتَحَصِّلِ مِنْ
 الْأَسْبَابِ الْبَاطِلَةِ، أَوْ حَرَمَةِ تَحْصِيلِ الْمَالِ بِهَا عَلَى مَا تَقَدَّمَ احْتِمَالُهُ مَعَ الْجَوَابِ عَنْهُ.^٣



إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ
 تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ^٤
 لَا شَبَهَةَ فِي شُمُولِ الْحُكْمِ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَأْنُ الْقَاضِي، وَالْحُكْمِ مِنَ الْوَلَاةِ
 وَالْأَمْرَاءِ، وَفِي «الْمَجْمَعِ»: أَمَرَ اللَّهُ الْوَلَاةَ وَالْحُكَّامَ أَنْ يَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ وَالنِّصْفَةِ.
 وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ
 بِالْحَقِّ^{٥ ٦}

١. الوسائل؛ ١٣: ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢. راجع الوسائل؛ ١٢: ١٢٠ - ١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٨، ٩، ١٤ و البرهان في تفسير

القرآن؛ ١: ١٨٧ - ١٨٨، الحديثان ١، ٤، في تفسير الآية ١٨٨ من سورة البقرة و أيضاً؛ ١: ٣٦٣، الأحاديث ١٠، ٩،

١١، في تفسير الآية ٢٩ من سورة النساء.

٣. المكاسب المحرمة؛ ٢: ٣٥ - ٣٨.

٤. النساء / ٥٨.

٥. ص / ٢٦.

٦. مجمع البيان؛ ٣: ٩٩.

ثم قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ... إلى آخره.^١

كما لا شبهة أيضاً فى أن مطلق المنازعات داخله فيه - سواء كانت فى الاختلاف فى ثبوت شىء ولا ثبوته، أو التنازع الحاصل فى سلب حق معلوم من شخص أو أشخاص، أو التنازع الحاصل بين طائفتين المنجر إلى قتل وغيره - التى كان المرجع بحسب النوع فيها هو الوالى لا القاضى، ولا سيما بملاحظة ذكره عقيب وجوب إطاعة الرسول وأولى الأمر؛ فإن إطاعتها بما هى إطاعتها، هى الائتمار بأوامرهم المربوطة بالوالى.

وليس المراد بها إطاعتها فى الأحكام الإلهية؛ ضرورة أن إطاعة الأوامر الإلهية إطاعة لله، لا إطاعة لهما، فلو صلى قاصداً إطاعة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أو الإمام - عليه السلام - بطلت صلاته.

نعم، إطاعة أوامرهم السلطانية إطاعة لله أيضاً؛ لأمره تعالى بإطاعتهم.

ثم قال تعالى: أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ... إلى آخره.^٢

وهذه الآية أيضاً مفادها أعم من التحاكم إلى القضاة وإلى الولاة، لو لم نقل: بأن «الطاغوت» عبارة عن خصوص السلاطين والأمراء؛ لأن الطغيان والمبالغة فيه مناسب لهم لا للقضاة، ولو اطلق على القضاة لكون لضرب من التأويل، أو تتبع السلاطين الذين هم الأصل فى الطغيان، ويظهر من المقبولة التعميم بالنسبة إليهما.^٣

١ . النساء / ٥٩ .

٢ . النساء / ٦٠ .

٣ . كتاب البيع؛ ٢: ٦٣٩ - ٦٤٠ .

...بل لا يبعد أن يكون القضاء أعمّ من قضاء القاضى، وأمر الوالى وحكمه، قال تعالى: مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وكيف كان لا ينبغي الإشكال فى التعميم.^٢

الأولى: أن لرسول الله - صلى الله عليه وآله - فى الأمة شؤوناً: أحدها: النبوة والرسالة؛ أى تبليغ الأحكام الإلهية من الأحكام الوضعية والتكليفية حتى أرش الخدش.

و ثانيها: مقام السلطنة والرئاسة والسياسة؛ لأنه - صلى الله عليه وآله - سلطان من قبل الله تعالى، والأمة رعيته، وهو سائس البلاد ورئيس العباد، وهذا المقام غير مقام الرسالة والتبليغ، فإنه بما أنه مبلغ ورسول من الله ليس له أمر ولا نهى، ولو أمر أو نهى فى أحكام الله تعالى لا يكون ذلك إلا إرشاداً إلى أمر الله ونهيه، ولو خالف المكلف لم يكن مخالفته مخالفة رسول الله، بل مخالفته الله تعالى؛ لأن رسول الله - صلى الله عليه وآله - ليس بالنسبة إلى أوامر الله ونواهيه ذا أمر ونهى، بل هو مبلغ ورسول ومُخبر عنه تعالى، كما أن أوامر الائمة - عليهم السلام - ونواهيهم فى أحكام الله كذلك، وليست أوامر النبى والائمة - عليه وعليهم الصلاة والسلام - من هذه الجهة إلا كأوامر الفقهاء مقلديهم، فقول الفقيه لمقلده: اغسل ثوبك عن أبوال مالا يوكل لحمه، كقول النبى والائمة من حيث إنه إرشاد إلى الحكم الإلهى، وليس مخالفة هذا الأمر إلا مخالفة الله، لمخالفة الرسول - صلى الله عليه وآله - والائمة - عليهم

١. الاحزاب / ٣٦.

٢. كتاب البيع؛ ٢: ٦٤٢.

السلام - والفقيه.

و أما إذا أمر رسول الله أو نهى بما أنه سلطان وسائس يجب إطاعة أمره بما أنه أمره، فلو أمر سرية أن يذهبوا إلى قطر من الأقطار تجب طاعته عليهم بما أنه سلطان وحاكم، فإن أوامره من هذه الجهة كأوامر الله واجبة الإطاعة، وليس مثل هذه الأوامر الصادرة عنه أو عن الائمة إرشاداً إلى حكم الله، بل أوامر مستقلة منهم تجب طاعتها، وقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ناظرٌ إلى تلك الأوامر والنواهي الصادرة عن الرسول وأولى الأمر، بما أنهم سلاطين وأولياء على الناس، وبما أنهم ساسة العباد، قال تعالى: وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا.^٢

ثالثها: مقام القضاء والحكومة الشرعية، وذلك عند تنازع الناس فى حق أو مال، فإذا رفع الأمر إليه وقضى بميزان القضاء يكون حكمه نافذاً لا يجوز التخلف عنه، لا بما أنه رئيس وسلطان، بل بما أنه قاضٍ وحاكم شرعى، وقد يجعل السلطانُ الإمارة لشخص، فينصبه لها، والقضاء لآخر، فيجب على الناس إطاعة الأمير فى إمارته، لافى قضائه، وإطاعة القاضى فى قضائه، لا فى أوامره، وقد يجعل كلا المقيامين لشخص أو لأشخاص.

وبالجملة: إن لرسول الله - مضافاً إلى المقيامين الأولين - مقام فصل الخصومة والقضاء بين الناس. قال تعالى: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فى أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً.^٣

١. النساء / ٥٩.

٢. الأحزاب / ٣٦.

٣. النساء / ٦٥.

الثانية: كل ماورد من رسول الله وأمير المؤمنين بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» وأمثالها ليس المراد منه بيان الحكم الشرعى، ولو أريد منه ذلك لا يكون إلا مجازاً أو إرشاداً إلى حكم الله، فإن الظاهر من تلك الألفاظ: هو أنه قضى أو أمر أو حكم من حيث إنه سلطان أمير، أو من حيث إنه قاضٍ وحاكم شرعى، لامن حيث إنه مبلغٌ للحرام والحلال؛ لما عرفت [من] أن الأحكام الإلهية ليست أحكام رسول الله، وأنه - صلى الله عليه وآله - لا يكون ذا أمرٍ ونهى وحكم وقضاء بالنسبة إليها حقيقة، بل هو مبينٌ ومبلغٌ.

و أما بالنسبة إلى الأحكام الصادرة عنه فى مقام القضاء أو فى مقام السلطنة والرئاسة، فيكون قاضياً وحاكماً وأمرأً وناهياً حقيقة، وان كان فرق بين هذين المقامين. وما ذكرنا - مضافاً إلى كونه موافقاً للتحقيق والظهور اللفظى - يتضح بالتبّع والتدبر فى موارد استعمال تلك الكلمات فى الروايات الناقلة لقضايا رسول الله وأمير المؤمنين وأوامرهم لسلطانية.

ولذا قلما ترى ورود تلك التعبيرات بالنسبة إلى سائر الائمة - عليهم السلام - حيث لم تكن لهم الرئاسة والسلطنة الظاهرية، ولا القضاء والحكم بحسب الظاهر و إن أطلق نادراً يكون باعتبار كونهم حُكَّاماً وقُضاة بحسب الواقع.

وربما يقال: أمر رسول الله - صلى الله عليه وآله - أو أحد الائمة - عليهم السلام - بكذا فى الأحكام الإلهية، فيكون الحكم أو الأمر إرشاداً إلى حكم الله تعالى، والمدعى أن الظاهر من «أمر فلان بكذا، أو قضى بكذا» هو الأمر المولوى والقضاء والحكومة، لا الإرشاد إلى أمر آخر أو حكم إلهى.

الثالثة: قد يعبر فى مقام الأوامر الصادرة عنه - صلى الله عليه وآله - أو عن أمير المؤمنين - عليه السلام - بما أنهما السلطان والحاكم بغير الألفاظ المتقدمة، فيقال:

قال رسول الله أو قال أمير المؤمنين، لكن قرينة الحال والمقام تقتضى الحمل على الأمر المولوى أو القضاء وفصل الخصومة.

فلو ورد: أن رسول الله - صلى الله عليه وآله - قال لفلان: أنت رئيس الجيش، فاذهب إلى كذا، يكون بقرينة المقام ظاهراً فى أن هذا الأمر صدر مولوياً من حيث إنه سلطان، ولو ورد: أن رجلين تخاصما عنده فى كذا، وأقام أحدهما البيّنة، فقال - صلى الله عليه وآله: إن المال لصاحب البيّنة، يكون ظاهراً بحسب المقام فى أنه قضى بذلك، ويكون قوله ذلك هو القضاء بالحمل الشائع.

و بالجملة: الألفاظ المتقدّمة مع قطع النظر عن القرائن ظاهرة فى الحكم والأمر منه، ويمكن أن يقال: إن قوله: «أمر بكذا» ظاهر فى الأمر المولوى السلطانى، و«قضى بكذا» ظاهر فى فصل الخصومة، و«حكم» مردّد بينهما يحتاج إلى قرينة معيّنة، وأمّا ما هو من قبيل «قال» فدلالته على القضاء أو الأمر المولوى تحتاج إلى قرينة حال أو مقال، نعم صيغ الأمر فى حدّ نفسها ظاهرة فى الأمر المولوى، وكونها إرشادية يحتاج إلى القرينة.^١



قوله تعالى فى سورة النساء: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ.

فإن إطلاقه شامل للمقلّد العامى، ومعلوم أنه إذا أوجب الله تعالى الحكم بالعدل بين الناس، فلا بدّ من إيجاب قبولهم ومن نفوذه فيهم، وإلاّ لصار لغواً.

وفيه: أن الخطاب فى صدر الآية متوجّه إلى من عنده الأمانة، لا إلى مطلق الناس،

وفى ذيلها إلى من له الحكم وله منصب القضاء أو الحكومة، لا إلى مطلق الناس أيضاً، كما هو ظاهر بأدنى تأمل، فحينئذ يكون المراد: أن من له حكم بين الناس، يجب عليه أن يحكم بينهم بالعدل.

هذا مضافاً إلى أنها فى مقام بيان وجوب العدل فى الحكم، لا وجوب الحكم، فلا إطلاق لها من هذه الحيثية.

ويدل على أن الأمر متوجه إلى من له الأمر - مضافاً إلى ظهور الآية: ما روى الصدوق، بإسناده عن المعلّى بن خنيس، عن الصادق - عليه السلام - قال قلت له: قول الله عز وجل: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ.

فقال: (عدل الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذى بعده، وأمر الائمة أن يحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يتبعوهم).

وليس هذا تفسيراً تعبدياً خلاف ظاهر الآية، بل هو ظاهرها؛ لأن الحكومة بين الناس لما كانت فى جميع الطوائف، شأن الأمراء والسلاطين، لا يفهم العرف من الآية إلا كون الخطاب متوجّهاً إليهم، لا إلى الرعية الذين ليس لهم أمر وحكم.^٢



أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ^٣

الولاية من قبل الجائر محرمة، كانت على المحرمات، أو المحللات، أو ما اختلط

١. الوسائل: ١٨: ٤، كتاب القضاء، الباب ١ من ابواب صفات القاضي، الرواية ٦.

٢. الاجتهاد والتقليد: ٣٩ - ٤٠.

٣. النساء / ٥٩.

فيها المحرّم والمحلّل.

وذلك لأنّ السلطنة مجعولة بجعل الله تعالى لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وبجعله تعالى أو بجعل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بأمره تعالى مجعولة لأمر المؤمنين والأئمة الطاهرين من بعده.

وأساس السلطنة وشؤونها غير أساس تبليغ الأحكام الذى هو من شؤون رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - من حيث رسالته ونبوّته، ومن شؤون الأئمة بإرجاع رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - الأئمة إليهم فى أخذها بأمره تعالى بضرورة المذهب، وللروايات المتواترة من الفريقين، كحديث الثقلين^١ وحديث سفينة نوح^٢ وغيرهما.

وإنما وجب طاعتهم لكونهم سلاطين الأئمة وولاة الأمر من قبل الله تعالى، لا لكونهم مبلّغين لأحكامه تعالى، لأنّ المبلّغ لها لا أمر ولا حكم له فيما يبلّغها، ولا يكون العمل طاعة له، بل الحكم من الله والإطاعة له، وإنما أقواله وآراؤه كاشفات عن حكم الله تعالى.

وأما أوامرهم الصادرة منهم بما أنهم ولاة الأمر وسلاطين الأئمة، فتجب إطاعتها لكونهم كذلك، ولكون الأمر أمرهم لا لكشفه عن أمر الله تعالى.

نعم، إنّما يجب طاعتهم لأجل أمر الله تعالى بها فى قوله: أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، ولجعل السلطنة والولاية لهم من قبله تعالى.

ولو لا ذلك لم تجب، لأنّ السلطنة والولاية مختصة بالله تعالى بحسب حكم العقل، فهو تعالى مالك الأمر والولاية بالذات من غير جعل، وهى لغيره تعالى بجعله ونصبه.

١ . الوسائل: ١٨: ١٩، كتاب القضاء، الباب ٥ من ابواب صفات القاضى، الحديث ٩.

٢ . نفس المصدر والباب، الحديث ١٠.

وهذه السلطنة والخلافة والولاية من الأمور الوضعية الاعتبارية العقلانية. فالسلطنة بشؤونها وفروعها لهم من قبله تعالى، ولا يجوز لأحد التصرف فيها وتقلدها أصلاً وفرعاً، لأن تقلدها غصب والتصرف فيها وفي شؤونها، كائناً ما كانت، تصرف في سلطان الغير^١.



الأمر الثالث

البحث حول منصب القضاء والحكومة

موضوع القضاء ليس هو ما تقدّم؛ لأنه لما كان من المناصب المجعولة، فلا بدّ من ملاحظة دليل جعله سعةً وضيقاً، وكذا الحال في الحكومة ونفوذ الحكم في الأمور السياسية؛ ممّا يحتاج إليه الناس في حياتهم المدنية.

فنقول: لا إشكال في أنّ الأصل عدم نفوذ حكم أحد على غيره، قضاءً كان أو غيره، نبياً كان الحاكم أو وصيّاً أو غيرهما، ومجرد النبوة والرسالة والوصاية والعلم - بأيّ درجة كان - وسائر الفضائل، لا يوجب أن يكون حكم صاحبها نافذاً وقضاه فاصلاً.

فما يحكم به العقل، هو نفوذ حكم الله - تعالى شأنه - في خلقه؛ لكونه مالکهم وخالقهم، والتصرف فيهم - بأيّ نحو من التصرف - يكون تصرفاً في ملكه وسلطانه، وهو تعالى شأنه سلطان على كلّ الخلائق بالاستحقاق الذاتي، وسلطنته غيره ونفوذ حكمه وقضائه تحتاج إلى جعله.

وقد نصب النبيّ للخلافة والحكومة مطلقاً؛ قضاءً كانت أو غيره، فهو - صلى الله عليه وآله - سلطان من قبل الله تعالى على العباد بجعله؛ قال تعالى:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ^١
 وَقَالَ: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ.
 وَقَالَ: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا^٢
 ثم بعد النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - كان الائمة: - واحداً بعد واحد - سلطاناً وحاكماً على العباد، وناظراً حكمهم من قبل نصب الله تعالى ونصب النبى؛ بمقتضى الآية المتقدمة، والروايات المتواترة بين الفريقين عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وأصول المذهب، هذا مما لا إشكال فيه.

القضاء والحكومة فى زمان الغيبة

وإنما الإشكال فى أمر القضاء والحكومة فى زمان الغيبة، بعد قضاء الأصل المتقدم، وبعد دلالة الأدلة على أن القضاء والحكومة من المناصب الخاصة للخليفة والنبى والوصى.
 قال تعالى: يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ^٣
 دلّ على أن جواز الحكومة بالحق من متفرعات الخلافة، وغير الخليفة لا يجوز له الحكم حتى بالحق، فتأمل.

وإنما قلنا: بجوازها؛ لكون الأمر فى مقام رفع الحظر، فلا يستفاد منه إلا الجواز. وتدلّ عليه أيضاً صحيحة سليمان بن خالد، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: (اتقوا الحكومة؛ فإن الحكومة إنما هى للإمام العالم بالقضاء، العادل فى المسلمين؛

١. الاحزاب / ٦

٢. النساء / ٦٥ وقبلها: وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله.

٣. ص / ٢٦.

لنبيّ، أو وصيّ نبيّ).^١

ورواية إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: (قال أمير المؤمنين لشريح: يا شريح، قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبيّ أو وصيّ نبيّ أو شقيّ)^٢ فلا بدّ في الإخراج من الأصل والأدلة من دليل معتبر.

فنقول: إنّنا نعلم علماً ضرورياً؛ بأنّ النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - المبعوث بالنبوة الختمية أكمل النبوات وأتمّ الأديان، بعد عدم إهماله جميع ما يحتاج إليه البشر حتّى آداب النوم والطعام، وحتّى أرش الخدش، لا يمكن أن يهمل هذا الأمر المهمّ الذي يكون من أهمّ ما تحتاج إليه الأمة ليلاً ونهاراً، فلو أهمل - والعياذ بالله - مثل هذا الأمر المهمّ؛ أى أمر السياسة والقضاء، لكان تشريعه ناقصاً، وكان مخالفاً لخطبته فى حجة الوداع.

وكذا لو لم يعيّن تكليف الأمة فى زمان الغيبة، أو لم يأمر الإمام بأن يعيّن تكليف الأمة فى زمانها - مع إخباره بالغيبة وتناولها - كان نقصاً فاحشاً على ساحة التشريع والتقنين، يجب تنزيهها عنه.

فالضرورة قاضية بأنّ الأمة بعد غيبة الإمام - عليه السلام - فى تلك الأزمنة المتطاولة، لم تترك سدى فى أمر السياسة والقضاء الذى هو من أهمّ ما يحتاجون إليه، خصوصاً مع تحريم الرجوع إلى سلاطين الجور وقضاتهم، وتسميته: «رجوعاً إلى الطاغوت»، وأنّ المأخوذ بحكمهم سحت ولو كان الحقّ ثابتاً، وهذا واضح بضرورة العقل، وتدلّ عليه بعض الروايات.

وما قد يقال: من أنّ غيبة الإمام منّا، فلا يجب تعيين السائس بعد ذلك، غير مقنع، فأى دخالة لأشخاص الأزمنة المتأخّرة فى غيبته - روحى له الفداء - خصوصاً مثل

١. الوسائل؛ كتاب القضاء، الباب ٢ من ابواب صفات القاضى، الرواية ٢ و ٣.

٢. الوسائل؛ كتاب القضاء، الباب ٣ من ابواب صفات القاضى، الرواية ٢ و ٣.

الشيعه الذين يدعون ربهم ليلاً ونهاراً لتعجيل فرجه؟!

فإذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومه والقضاء بين الناس، فالقدر المتيقن هو الفقيه العالم بالقضاء والسياسات الدينيه العادل فى الرعيه.

خصوصاً مع ما يرى من تعظيم الله تعالى ورسول الأكرم والائمه: العلم وحملته وما ورد فى حق العلماء من كونهم (حصون الإسلام)،^١ (أمناء)،^٢ و (ورثه الأنبياء)،^٣ و (خلفاء رسول الله)،^٤ و (أمناء الرسل)،^٥ وأنهم (كسائر الانبياء)، و (منزلتهم منزلة الانبياء)^٦ فى بنى إسرائيل)،^٧ وأنهم (خير خلق الله بعد الاثمه إذا صلحوا)،^٨ وأن فضلهم على

١. و هى روايه على بن ابى حمزه عن ابى الحسن موسى بن جعفر - عليه السلام - و فيها: «لأن المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور المدينه لها»؛ اوردها المحقق التراقي فى عوائد.

٢. و هى روايه السمعيل بن جابر عن ابى عبدالله - عليه السلام - انه قال: العلماء امناء؛ راجع المصدر المذكور آنفاً.

٣. و هى صحيحه القذاح و ضعيفه ابى البخترى او مصححته عن ابى عبدالله - عليه السلام - انه قال: «العلماء و رثه الانبياء»؛ راجع الوسائل؛ كتاب القضاء، الباب ٨ صفات من ابواب صفات القاضى، الروايه ٢ و المستدرک؛ الروايه ٤٥.

٤. و هى مرسله الصدوق: قال امير المؤمنين - عليه السلام: قال رسول الله - صلى الله عليه و آله: اللهم ارحم خلفائى، قيل: يا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون من بعدى يروون حديثى و سنتى؛ راجع الوسائل؛ كتاب القضاء، الباب ٨ من ابواب صفات القاضى، الروايه ٤٩، و لا يخفى أنها مرويه بطرق مختلفه.

٥. عن السيد فضل الله الراوندى فى نوادره باسناده عن موسى بن جعفر عن آياته - عليهم السلام - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه و آله: الفقهاء امناء الرسل، (الخير)؛ راجع المستدرک؛ كتاب القضاء، الباب ١١ من ابواب صفات القاضى، الروايه ٢٩.

٦. عن جامع الأخبار عن النبى - صلى الله عليه و آله - انه قال: «افتخر يوم القيامة بعلماء امتى فاقول علماء امتى كسائر انبياء قبلى»؛ اوردها المحقق التراقي فى عوائد.

٧. و هى ما عن الفقه الرضى انه قال: منزله الفقيه فى هذا الوقت كمنزله الأنبياء فى بنى اسرائيل؛ راجع المصدر المذكور آنفاً.

٨. عن الاحتجاج فى حديث طويل: قيل لأمر المؤمنين - عليه السلام: «من خير خلق الله بعد الاثمه الهدى و مصابيح الدجى؟ قال: العلماء اذا صلحوا»؛ راجع المصدر المذكور آنفاً.

الناس كفضل النبيّ على أديانهم)،^١ وأنّهم (حكّام على الملوك)،^٢ وأنّهم (كفيل أيتام أهل البيت)^٣، و (أنّ مجارى الأمور والأحكام على أيدي العلماء باللّه الأئمّة على حلاله وحرامه)^٤... إلى غير ذلك، فإنّ الخدشة في كلّ واحد منها سنداً أو دلالة ممكنة، لكن مجموعها يجعل الفقيه العادل قدراً متيقناً، كما ذكرنا.^٥



١. عن المجمع عن النبيّ - صلى الله عليه وآله - انه قال: «فضل العالم على الناس كفضلي على أديانهم»؛ راجع المصدر المذكور انفاً.

٢. عن ابي الفتح الكراچكي في كنز الفوائد عن امير المؤمنين - عليه السلام - انه قال: «الملوك حكام على الناس و العلماء حكام على الملوك»؛ راجع المستدرک؛ كتاب القضاء، الباب ١١ من ابواب صفات القاضي، الرواية ١٧.

٣. عن الامام الهمام ابي محمد العسكري - عليه السلام - في تفسيره قال: قال علي بن موسى - عليه السلام: «يقال للمعابد يوم القيامة: نعم الرجل كنت همتك ذات نفسك (الى ان قال) و يقال للفقيه يا ايها الكافل لايتام آل محمد - عليهم السلام - الهادي لضعفاء محبيهم و مواليهم قف تشفع لمن اخذ عنك او تعلم منك فيقف فيدخل الجنة معه فثاماً و ثاماً قال عشرأ و هم الذين اخذوا عنه علومه و اخذوا عن اخذ و عن اخذ عنه الى يوم القيامة، فانظروا كم فرق بين المنزلتين». و عن ابيه - عليه السلام - قال: «تأتي علماء شيعتنا القوامون بضعفاء محبيننا و اهل ولايتنا يوم القيامة و الانوار تسطع من تيجانهم (الى ان قال) فلا يبقى هناك يتيم هناك قد كفله و من ظلمه الجهل انقذوه و من حيرة التيه اخرجوه الاملق بشعبة من انوارهم»، (الخبر) و قريب منهما و روايات اخر عنه - عليه السلام؛ راجع المصدر المذكور انفاً؛ الرواية ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٨.

٤. عن الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول من كلام الحسين بن علي - عليهما السلام - في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و يروي عن امير المؤمنين - عليه السلام: «اعتبروا يا ايها الناس بما وعظ الله به اوليائه من سوء تنائه على الأخيار اذ يقول: لولا ينهامم الربانيون و الأخيار عن قولهم الاثم (الى ان قال) و انتم اعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تسعون ذلك بأن مجارى الامور و الأحكام على ايدي العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه فانتم المسلوبون تلك المنزلة و ما سلبتم ذلك ألا بتفرقكم عن الحق و اختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة، (الخبر)؛ راجع المصدر المذكور انفاً؛ الرواية ١٦.

٥. الرسائل الاجتهاد و التقليد: ١٨ - ٢٥.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا^١
 فلا بدّ فى تشخيص الخبرين المتعارضين والحديثين المختلفين، من فرض الكلام
 فى محيط التشريع والتقنين، وفى كلام متكلم صارت عادته إلقاء الكلّيات والأصول،
 وبيان المخصّصات والشرائط والأجزاء والمقيّدات والقرائن منفصلةً، فهذا القرآن الكريم
 يقول وقوله الحقّ: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا
 كَثِيرًا مع أنّ فيه العموم والخصوص، والمطلق والمقيّد، ولم يستشكل أحد بوقوع
 الاختلاف فيه من هذه الجهة.^٢

مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ^٣

أنّ معنى التعمّد عرفاً - وهو المستفاد من الكتاب والسنة أيضاً - هو إتيان
 الشىء أو تركه مع القصد الناشئ عن العلم بعنوان الفعل والعمل، فمن قتل مؤمناً
 زاعماً أنّه كافر مهدور الدم، لا يصدق فى حقّه أنّه قتل مؤمناً متعمّداً وإن صدق أنّه
 قتل شخصاً متعمّداً، ولا ينطبق عليه قوله تعالى: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ
 جَهَنَّمُ.

وقد ورد فى الأخبار: «أنّ من ترك الصلاة متعمّداً فقد برئت منه ملّة الإسلام»^٤

١ . النساء / ٨٢ .

٢ . التعادل و التراجع: ٣٣ - ٣٤ .

٣ . النساء / ٩٣ .

٤ . الكافى: ٣: ٤٨٨؛ وسائل النعيّة: ٤: ٤٢، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ١١، الحديث ٥.

و «من أفطر يوماً من شهر رمضان متممداً فعليه كفارة»^١ إلى غير ذلك^٢ مما يشهد بأن الترك متممداً لا ينطبق إلا مع العلم بأطراف العمل.^٣

وَ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ^٤

لو قصر المسافر اتفاقاً بأن كان آتياً بالعمل باعتقاد الإتمام وبعنوانه؛ لجهله بالحكم أو بالموضوع، وسها وسلم في الثانية باعتقاد كونها رابعة، وكذا لو أتم الحاضر اتفاقاً؛ بأن كان آتياً بالصلاة بعنوان القصر للجهل أو النسيان، وسها وأتم، لم تصح صلاته، وتجب عليه الإعادة على قول مشهور، بل المحكى^٥ عدم الخلاف في الفرض الأول.

وأردف بعضهم^٦ الاتي كذلك لعذر بالتمتع لذلك تشريعاً، لكنه غير وجيه؛ لعدم إمكان الإتيان بالعمل بقصد الطاعة أو التقرب مع العلم بالخلاف، وإن أمكن التشريع بمعنى الافتراء والإتيان بصورة العمل.

وكيف كان، فهل يصح العمل مطلقاً بحسب القواعد، أو لا كذلك، أو في المقام تفصيل؟

١. تهذيب الأحكام؛ ٤: ٢٠٧؛ الاستبصار؛ ٢: ٩٦؛ وسائل الشيعة؛ ١٠: ٤٩، كتاب الصوم، أبواب ما يمك عن الصائم،

الباب ٨، الحديث ١١.

٢. وسائل الشيعة؛ ١٥: ٣٢٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٤٦، الحديث ٢.

٣. كتاب الخل في الصلاة؛ ٣٥ - ٣٦.

٤. النساء / ١٠١.

٥. جواهر الكلام؛ ١٤: ٣٥٠.

٦. مصباح الفقيه؛ الصلاة؛ ٧٦٢.

يمكن أن يقال: إنه إن قلنا فى باب القصر والإتمام: بأن كلاً منهما متعلق للأمر، فالصلاة قصرأ عنوان متعلق للأمر بالنسبة إلى المسافر، وتاماً عنوان متعلق لأمر آخر بالنسبة إلى الحاضر، وقلنا مع ذلك: بأن صحّة العبادة موقوفة على قصد الطاعة المتوقّف على الأمر، فلا محالة يكون المسافر الاتى بعنوان التمام جهلاً، قاصداً للأمر المتوهم تعلقه بالتمام، فلا يُعقل تصحيحها؛ لأنه لم يأت بالمأمور به، ولم يكن قاصداً لإطاعة أمر المولى، فما أتى به بعنوانه غير مأمور به، وما هو المأمور به لم يأت به.

وتوهم: كون الداعى له هو الأمر الواقعى، والخطأ إنما هو فى التطبيق،^١ غير صحيح فى الفرض؛ لأنّ الداعى له لا يعقل أن يكون الأمر الذى يقطع بعدم وجوده، وما هو الداعى ليس إلّا توهم الأمر، لا الأمر الواقعى، وقد قلنا فى غير المقام: إنّ الانبعاث لا يكون فى مورد من الموارد من الأمر الباعث إنشاء، بل مع القطع بأمر المولى يكون الباعث للإطاعة مبادئ آخر موجودة فى المكلف، كالخوف من العقاب، أو الرجاء للثواب، أو غيرهما من المبادئ،^٢ ومع تخيّل الأمر يتحقّق الانبعاث بواسطة تحقّق المبادئ.

وبالجملة: إنّ حديث الخطأ فى التطبيق مع كون الداعى هو الأمر الواقعى لا ينطبق على هذا الفرض.

وإن قلنا: بأن الأمر متعلق بعنوان صلاة الظهر - مثلاً - وطبيعتها، والقصر والإتمام كقيمتان فى المأمور به، نظير الترتيبى والارتماسى بالنسبة إلى غسل الجنابة، فإنّ الأمر المتعلق بطبيعة الغسل واحد، وله فى مقام الإتيان كقيمتان، وليس للترتيبى أمر

١. مصباح الفقيه: الصلاة: ٧٦٣.

٢. مناهج الوصول: ١: ٢٢٤، ٢٢٩.

وللارتعاسى أمر آخر.

يصح أن يقال: إن المكلف قاصد للأمر الواقعى المتعلق بطبيعة صلاة الظهر، وأخطأ فى مقام الامتثال بتطبيقه على إحدى الكيفيتين، فأتى بعنوان التمام بتوهم أن تكليفه الإتيان بها بهذه الكيفية، فإذا سها وسلم فى الثانية صحّت صلاته؛ لكونه آتياً بالمأمور به مع كون داعيه الأمر الواقعى، وكذا الحال فى العكس.

هذا إذا قلنا بأن صحّة العبادة متوقّفة على قصد الإطاعة والأمر.^١

وأما إن قلنا بعدم الحاجة إليه، بل الإتيان بها بقصد القرية والخلوص مجزٍ وإن لم يكن لها أمر،^٢ كما فى باب التزام لو قلنا بسقوطه، أو كان الأمر ولكن لم يقصده، وكان الداعى هو التقرب، فتصحّ صلاته أيضاً، فإنّ الاتى بصلاة الظهر بعنوان التمام لله تعالى، إذا سلم فى الثانية فقد أتى بصلاة مأمور بها متقرباً إلى الله تعالى، ولا تتوقّف الصحّة إلا على ذلك، نعم لو قلنا بأنّ كلّاً من عنوانى القصر والإتمام دخيل فى المأمور به، ولا بدّ من قصده، فلا يمكن التصحيح، لكنّه ممّا لا دليل عليه.

ثم إن الظاهر عدم تعدّد الأمر فى القصر والإتمام؛ بمعنى أنّه لم يكن لصلاة التمام أمر بعنوانها، ولا للقصر كذلك، بل الأمر متعلّق بنفس الصلاة وطبيعتها، والأمر الآخر يستفاد منه كيفيّتها بالنسبة إلى المسافر أو الحاضر، والأصل فيه الآية الكريمة: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ، ومفادها بضميمة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، أنّه يجب تقصير الصلاة التى أمر بها، لا وجوب الصلاة تقصيراً مستقلاً وتاماً كذلك، فالأمر واحد، وكيفيّة الإتيان على نحوين، نظير الغسل كما أشرنا إليه، فعلى ذلك مقتضى القاعدة الصحّة، فلو استكشفنا - من عدم

١. الشيخ البهاني؛ زبدة الاصول: ٩٩؛ قوانين الاصول: ١؛ ١٥٩؛ رياض المسائل: ٣؛ ١٩٤؛ جواهر الكلام: ٩؛ ١٥٥.

٢. كفاية الاصول: ١٦٦.

الخلاف فى المسألة - أن الحكم بحسب الشرع كذلك، فلا كلام، وإن قلنا بأن للعقل دخالة فى المسألة، وفى مثله لا يمكن استكشاف حكم شرعى مستقل من الإجماع، فضلاً عن عدم الخلاف، فلا محالة يحكم بصحتها، وطريق الاحتياط معلوم ومطلوب.^١



إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَنِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا^٢

فالقول بالبطان بركعة زائدة أو ركعتين هو الأقوى، إلا فيما إذا صلى التمام جهلاً فى السفر الذى وجب عليه القصر.

عدم وجوب الإعادة على من أتمَّ جهلاً بحكم التقصير

والأصل فيه صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم، أنّهما قالاً: قلنا لابی جعفر - عليه

السلام: ما تقول فى الصلاة فى السفر؟ كيف هى؟ وكم هى؟

فقال: «إنَّ الله - عزَّ وجلَّ - يقول: وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ

تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ، فصار القصر فى السفر واجباً كوجوب التمام فى الحضر».

قالا: قلنا: إنّما قال الله عزَّ وجلَّ: فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ، ولم يقل: افعلوا، فكيف

أوجب ذلك كما أوجب التمام فى الحضر؟

فقال - عليه السلام: «أوليس قد قال الله عزَّ وجلَّ: إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ

اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا؟^٣ ألا ترون أنَّ الطواف

بهما واجب مفروض؛ لأنَّ الله - عزَّ وجلَّ - ذكره فى كتابه، وصنعه نبيه - صلى الله

١ . كتاب الخلل فى الصلاة: ٣٧٥ - ٣٧٨.

٢ . النساء / ١٠١.

٣ . البقرة / ١٥٨.

عليه وآله وسلم - وكذلك التقصير شيء صنعته النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وذكره الله في كتابه».

قالا: قلنا: فمن صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه...» إلى آخرها.

ودالتها في الجملة ظاهرة، لكن يحتمل أن يكون لقراءة آية التقصير وتفسيرها بعنوانها دخالة في الحكم؛ بمعنى أن الحكم معلق على العلم به من ناحية الكتاب وتفسيره، فإذا خالف ذلك يجب عليه الإعادة، وأما لو لم تقرأ ولم تفسر فلا إعادة، ولو علم الحكم من ناحية السنة، ويؤيده العناية بذكرهما في المنطوق والمفهوم، ولكنه بعيد، ولهذا لم يحتملوه.

فالمراد بذلك التعليق على العلم بالحكم وعدمه، وإنما ذكر الآية وتفسيرها لمسبوقية الكلام بما ذكره زراة ومحمد، والتعليق على التفسير لأجل عدم ظهور الآية في نفسها في وجوب التقصير لولا تفسيرها عنهم، بل ظاهرها الرخصة، بل لها نحو إجمال آخر من ناحية تذييلها بقوله: «إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا، الذي يظهر منه أن التقصير لأجل الخوف من العدو، كما ذهب إليه جمع،^٢ تمسك بعضهم كالشافعي^٣ بظاهر (لا جناح) وأفتى به، ولذلك وذاك قال أبو جعفر - عليه السلام: «لو قرئت عليه آية التقصير وفسرت له».

١ . الفقيه: ١: ٢٧٨؛ تفسير العياني: ١: ٢٧١؛ وسائل الشيعة: ٨: ٥١٧، كتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، الباب ٢٢.

الحديث ٢.

٢ . المعبر: ٢: ٤٥٥؛ تذكرة الفقهاء: ٤: ٤٢١؛ ذكرى الشيعة: ٢٤١.

٣ . المجموع: ٤: ٣٣٧ - ٣٣٩.

ثمّ إنه بعدما كانت الرواية كناية عن العالم وغيره، فمن المحتمل أن يكون حكم البطلان دائراً مدار العلم الفعلى مع الالتفات إلى الأطراف؛ أى من كان عالماً عامداً بطلت صلاته، وغيره يكون داخلاً فى المفهوم، وعلى ذلك لو نسى الحكم أو الموضوع وصلى تماماً، لم تبطل بمقتضى المفهوم.

وأن يكون المدار على العلم الفعلى بالحكم، فيدخل فى المفهوم السهو عن الموضوع، دون السهو عن الحكم.

وأن يكون المدار على حدوث العلم، فمجرد العلم بالحكم موضوع للبطلان ولو نسيه فمع النسيان حكماً أو موضوعاً بطلت.

وأن تكون الرواية بصدد بيان حكم العالم وغيره، وخرج النسيان موضوعاً أو وحكماً أيضاً عن مصبها، وعلى ذلك لم يكن للشرطيّة مفهوم.^١



لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا^٢

أما الآية الكريمة وهى قوله تعالى: وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ففيها - مع قطع النظر عن صدرها - احتمالات حسب ما فى التفاسير^٣ وغيرها؛^٤ لكون «السبيل» بمعنى النصر، أو بمعنى الحجة فى الدنيا، أو الآخرة، أو بمعنى السلطنة الاعتباريّة، أو الخارجيّة.

١ . كتاب الخلل فى الصلاة: ٣٦٧ - ٣٦٩.

٢ . النساء / ١٤١.

٣ . التبيان: ٣؛ ٣٦٤؛ مجمع البيان: ٣؛ ١٩٦.

٤ . المكاسب: ١٥٨؛ المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ١؛ ٢٢٨.

ولكن الظاهر عدم استعمال «السبيل» إلا فى معناه، وهو الطريق فى جميع الاستعمالات التى وقعت فى الكتاب الكريم وغيره، ومواردها كثيرة جداً فى الكتاب العزيز، لكن أريد منه فى بعضها معناه الحقيقى بحسب الجذ، وفى أغلبها المعنى المجازى بنحو الحقيقة الادعائية، نحو سَبِيلِ اللَّهِ^١

و سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ^٢.

و سَبِيلِ الْمُجْرِمِينَ^٣.

و سَبِيلِ الْمُفْسِدِينَ^٤.

و سَبِيلِ الرُّشْدِ^٥.

و سَبِيلِ الْعِزِّ...^٦ إلى غير ذلك؛ بدعوى كون المعنويات كالحسيات، ونحوها آية نفى السبيل، فلم يستعمل السبيل فى النصر أو الحجة.

بل من الممكن أن يكون المراد نفى جعل السبيل مطلقاً، فالمراد أنه تعالى لن يجعل للكافرين طريقاً وسبيلاً على المؤمنين، لا فى التكوين، ولا فى التشريع:

أما فى التكوين؛ فلأنه تعالى أيد رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - والمؤمنين بتأييدات كثيرة؛ معنوية، وصورية، وإمداد من الملائكة، والوعد بالنصر... وغير ذلك مما توجب قوةً وشدةً واطمئناناً للجيش الإسلامى، كما قال تعالى: وَلَقَدْ

١. التوبة / ٨١؛ آل عمران / ١٤٦.

٢. النساء / ١١٥.

٣. الأنعام / ٥٥.

٤. الأعراف / ١٤٢.

٥. الأعراف / ١٤٦.

٦. الأعراف / ١٤٦.

نَصَرَ كُمْ اللَّهُ بِذَرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ.^١

وقال: لَقَدْ نَصَرَ كُمْ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ.^٢

وقال: يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ.^٣

وقال: أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمَدِّدْكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزِلِينَ.^٤

وقال: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا.^٥

وقال: إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ.^٦

وقال: نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ^٧... إلى غير ذلك من الايات الكثيرة التى توجب

تقوية النفوس والاطمئنان بالفتح، وأمثال ذلك من أقوى علل النصر والفتح، مضافاً

إلى واقعيّاتها؛ من نزول الملائكة وإمدادهم.

فالله تعالى جعل طرقاً كثيرة للمؤمنين على الكافرين فى التكوين، ولم يجعل ولن

يجعل للكافرين على المؤمنين طريقاً وسبيلاً؛ إذ لم يؤيّدْهم بتأييد صورىّ أو معنوى

يوجب تقويتهم وغلبتهم، فهذه التأييدات والسبل أمور زائدة على ما هو المشترك بين

طوائف البشر؛ من إعطاء العقل، والقوّة، والقدرة.

فعلى هذا، يصحّ أن يقال: لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً فى

التكوين، بل جعل لهم عليهم سبيلاً بل طرقاً وسبيلاً، وكذا لم يجعل طريقاً لهم على

١. آل عمران / ١٢٣.

٢. التوبة / ٢٥.

٣. آل عمران / ١٢٥.

٤. آل عمران / ١٢٤.

٥. الفتح / ١.

٦. النصر / ١.

٧. الصف / ١٣.

المؤمنين فى الاحتجاج؛ فإن كتاب المؤمنين كتاب لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه^١ بل حجة المؤمنين حجة ظاهرة قوية.

وأما فى التشريع؛ فلأنه لن يجعل الله للكافرين سلطة اعتبارية على المؤمنين، مثل جعله رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ولياً وسلطاناً على الناس، ومن بعده خلفاء المعصومين - عليهم الصلاة والسلام - ومن بعدهم «العلماء بالله الأمناء على حاله وحرامه» فهذا أيضاً طريق وسبيل لن يجعله لهم عليهم، كما أن الحجة للمؤمنين على الكافرين فى القيامة.

فتحصل من ذلك: أن نفى السبيل مطلقاً لازمه نفى جميع السبل تكوينياً وتشريعاً، فلم يكن الأمر دائراً بين أحد المعانى، كما يظهر من المفسرين وغيرهم.

هذا مع الغض عن صدر الآية، وأما مع ملاحظته وهو قوله تعالى: الَّذِينَ يَتَرَبَّصُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْذِثْ عَلَيْكُمْ وَمَتَّعْنَاهُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ...^٢ إلى آخره.

فقد يقال: إن وقوعه بعد قوله تعالى: فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ... إلى آخره، دليل على أن المراد نفى السبيل فى القيامة،^٣ وأنت خير بآنه ليس بشيء.

نعم، يمكن أن يقال: إن قوله ذلك لنكتة مذكورة فى الصدر، وهو قوله تعالى: لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ فجعل الفتح منه تعالى وبتأييده وإمداده.

وقال فى الكفار: وإن كان لهم نصيب فلم يسمه فتحاً، ولا نسبته إلى نفسه.

١. فصلت / ٤٢.

٢. النساء / ١٤١.

٣. مجمع البيان؛ ٣: ١٩٦؛ جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣٣٦.

فلعلّ قوله: وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ ناظر إلى هذه التفرقة؛ وأنّ النصيب الذى لهم ليس بإمداد من الله وتأييد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين، فإنّه فتح من قبل الله، وجعل سبيل للمسلمين عليهم.

لكن مع ذلك لا توجب تلك المناسبة صرف الكبرى إلى خصوص المورد، فلا يبعد استفادة مطلق السبيل منه.

ثم إن إساء الحكم من المؤمنين إلى كتاب الله وسائر المقدّسات، والقول: بتحريم النقل إليهم، أو بطلانه، أو عدم تملك الكافر إيّاها، إمّا بدعوى أنّ تسلّطهم عليها سبيل على المؤمنين،^١ أو بأنّ علّة نفى السبيل موجودة فيها؛ فإنّ حرمة القرآن أعظم من حرمة المؤمنين.^٢

غير وجيه؛ فإنّ مالكيّة الكتاب ونحوه من كتب الأحاديث والفقه وغيرها - أو كون المالك مسلّطاً على ماله بالبيع والشراء - ليس سبيلاً على المؤمنين، لو لم نقل: بأنّ نشرها فى بلاد الكفار، وبسط المعارف الإلهيّة والأحكام والشرائع الإسلاميّة فى أصقاعهم، نحو سبيل للمؤمنين على الكافرين، وطريق لهم عليهم لنفوذ الأحكام والحقائق الإسلاميّة فى قلوبهم.

ولعلّ ذلك يوجب انصرافهم أو تزلزلهم عن تلك الخرافات الموجودة فى كتبهم التى حرّفت عن أصلها، ولم يتّضح أنّ علّة نفى السبيل على المؤمنين احترام المؤمن. بل يمكن أن يكون له وجه سياسى، هو عطف نظر المسلمين إلى لزوم الخروج عن سلطة الكفار بأية وسيلة ممكنة؛ فإنّ تسلّطهم عليهم وعلى بلادهم ليس من الله تعالى؛ فإنّه لن يجعل للكافرين عليهم سبيلاً وسلطنة، لئلاّ يتولوا: «إنّ ذلك

١ . انظر المحقق الايروانى: حاشية المكاسب؛ ١: ١٦٥.

٢ . جواهر الكلام؛ ٢٢: ٢٢٨ - ٢٢٩؛ انظر المكاسب؛ ٦٧: منية الطالب؛ ١: ٣٢٩.

التسلّط كان بتقدير من الله وقضائه، ولا بدّ من التسليم له والرضا به» فإنّه تسليم للذلّ والظلم، وأبى الله تعالى ذلك؛ فإنّ العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين.

وبهذه النكتة السياسيّة لنا أن نقول: إنّ نشر الكتاب العزيز مع ما له من المحاسن والمعاني العالية والاسلوب الخاصّ به، ومع اشتماله على الحقائق والمعارف التي تخلو منها سائر الكتب المتداولة - كالتوراة والأنجيل الموجودة بأيديهم - راجح بل لازم، والمسلمون مأمورون بتبليغ الإسلام والأحكام، وأحسن وسيلة لذلك نشر كتاب الله تعالى في بلاد الكفّار، وكذا نشر سائر الكتب المقدّسة المشتملة على الأخبار والمعارف الإلهيّة.

والقول: بلزوم حفظ القرآن وسائر المقدّسات عن الوصول إليهم، خلاف مذاق الشارع الأقدس؛ من لزوم تبليغ الإسلام، وبسط أحكامه، ولزوم هداية الناس مع الإمكان بأية وسيلة ممكنة، واحتمال مسّ الكتاب أحياناً لا يزاحم تلك المصلحة الغالبة.

ولهذا أرسل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على ما في التواريخ مكاتيبه الشريفة المشتملة على آية كريمة من القرآن إلى السلاطين المعاصرين له، مع احتمال مسّهم إياها؛ وذلك لأهميّة إبلاغ الإسلام وتبليغ الشريعة. نعم، لو كان دليل متّبع على عدم الجواز فلا مناص من العمل به، لكن لا دليل عليه؛ إذ قد عرفت عدم دلالة الآية الكريمة.^١

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ

وقد أوجب الله تعالى أداء الشهادة وحرّم كتمانها، وهو مستلزم فى كثير من الموارد لكشف ستر الناس واغتيالهم. وهذا القدر ممّا لاشبهة فى جوازه.

إنّما الكلام والإشكال فى جوازها مطلقاً عند الحاكم وغيره للانتصاف من الظالم أولاً، وفى مورد الظلامة وغيره فى سائر عيوبه، إلى غير ذلك من الموارد المشتبهة التى لا بدّ من التماس دليل على تسويغها.

وقد استدلّ على المطلوب بل على إطلاقه بأمور:

منها: قوله تعالى: لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم وكان الله سميعاً عليماً.

والاستدلال به لأصل المطلوب يتوقّف على كون الاستثناء متّصلاً وكون الاستثناء من الجهر بالسوء، وكان تقديره لا يحبّ الله الجهر إلاّ جهر من ظلم، فيكون بقرينة الاستثناء فى مقام بيان الجهر بالسوء، فيؤخذ بإطلاقه لأنواع الجهر بالسوء كالشتم و الدعاء بالسوء والغيبة.

ويتوقّف إطلاق المطلوب على إحراز كونه فى مقام بيان عقد الاستثناء أيضاً.

ويمكن الخدشة فى جميع ذلك، لعدم دافع لاحتمال كون الاستثناء منقطعاً سيّما مع عدم إمكان استثناء من ظلم من ظاهر الكلام فيحتاج إلى تقدير.

وما يقال: إنّ الأصل فى الاستثناء الاتّصال إن لم يرجع إلى ظهور فى الكلام لا يتبع.

ويشكل دعوى الظهور فى المقام بعد كون الاتّصال متوقّفاً على التقدير و هو

خلاف الأصل أيضاً.

وقد حكى عن ابن الجنى أنه منقطع،^١ وعن ابن عباس وجماعة أخرى^٢ قراءة «مَنْ ظَلَمَ» معلوماً، وعليه يكون منقطعاً ويكون المعنى: لكن مَنْ ظَلَمَ لا يخفى أمره على الله تعالى، بقرينة سميماً عليماً، أو كان التقدير: لكن من ظلم جهر بظلامته ومن ظلم جهر بظلمه.

وعدم دليل على أن الاستثناء يكون من الجهر والتقدير: إلا جهر من ظلم، لاحتمال كون لتقدير في المستثنى منه ويكون التقدير لا يحب الله الجهر من أحد بالسوء إلا من ظلم، أو جهر أحد إلا من ظلم، فيكون في مقام بيان الأشخاص لا الأقوال كما هو ظاهر عبارة تفسير القمى.^٣

فكانه قال: لا يجوز من أحد الجهر إلا ممن ظلم، وأما أن كل جهر لا يجوز فلا إطلاق لإنباته بل في مقام الإهمال من هذه الجهة، فلاتدل الآية على حرمة الغيبة حتى يتشبه بالاستثناء لتجويزها، ولو سلم الإطلاق في المستثنى منه كما لا تبعد دعوى الفهم العرفى على تأمل، فلا يسلم في المستثنى، لعدم إحراز كونه في مقام البيان فيه.

فلو دلت على أن كل من ظلم يجوز له الجهر بالسوء لاتدل على جواز القول بكل سوء والإجهار بكل قول، وعند كل أحد ومع معلومية الظالم وذكره باسمه، لعدم إطلاق في عقد الاستثناء.

كما لعله يشهد له ما روى في مجمع البيان عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: «فى

١. مجمع البيان؛ ٣ - ٤: ٢٠١، فى تفسير الآية المتقدمة.

٢. مجمع البيان؛ ٣ - ٤: ٢٠١، فى تفسير الآية المتقدمة.

٣. تفسير القمى؛ ١: ١٥٧، فى تفسير الآية المتقدمة.

معناه أقوال: أحدها: لا يحب الله الشتم فى الانتصار إلا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممن ظلمه مما يجوز الانتصار به فى الدين، عن الحسن والسدى، وهو المروى عن أبى جعفر - عليه السلام - ونظيره: وانتصروا من بعد ما ظلموا. قال الحسن: ولا يجوز للرجل إذا قيل له يا زانى أن يقابل له بمثل ذلك من أنواع الشتم»^١ انتهى.

وهو مبنى على عدم إطلاق فيها لافى المستثنى منه ولا فى المستثنى. نعم ظاهر رواية العياشى عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى قول الله: لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»^٢

ورواية الطبرسى فى مجمعه عنه - عليه السلام - فى قوله تعالى: «إِنَّ الضَّيْفَ يَنْزِلُ بِالرَّجُلِ فَلَا يَحْسَنُ ضِيَافَتَهُ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِي أَنْ يَذْكُرَهُ بِسُوءٍ مَا فَعَلَهُ»^٣ إطلاق الآية وشمولها لأنواع الظلم و جواز غيبة الظالم مطلقاً.

لكنهما مع ضعفهما^٤ معارضتان بما عن أبى جعفر - عليه السلام - آنفاً، فإن الظاهر منها عدم جواز غيبة الظالم، وإنما يجوز الانتصار منه بما يجوز فى الدين، تأمل.

ومنها: قوله تعالى: وَلَمَنْ اتَّصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ.^٥

وهو أوضح دلالة وأشمل مفاداً من الآية المتقدمة، سواء كان المراد من الانتصار

١. مجمع البيان: ٣ - ٤: ٢٠١، فى تفسير الآية المتقدمة.

٢. الوسائل: ٨: ٦٠٥، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦: تفسير العياشى: ١: ٢٨٣، فى تفسير الآية، الحديث ٢٩٦.

٣. مجمع البيان: ٣ - ٤: ٢٠٢، فى تفسير الآية المتقدمة.

٤. لأنهما مرسلتان.

٥. الشورى / ٤١ - ٤٢.

طلب النصر كما هو أحد معانيه؛ يقال: انتصر على خصمه إذا استظهر، أو الانتقام من الظالم.^١

أما على الأول فلأن مقتضى إطلاقه جواز الاستنصار وطلب النصر من كل من يرجو منه ذلك، والياً كان أو غيره. ولازمه جواز ذكر مساءة الظالم وغيبته عند من يرجو منه النصر، كان الظالم متجهاً أم لا، والسامع عالماً بمساءته أم لا.

وأما على الثاني فلأن جواز الانتقام من الظالم مستلزم لجواز الانتصار من الغير، وإلاً فقلماً يكون المظلوم بنفسه يمكنه الانتقام من ظالمه، والانتصار ملازم لذكر مساءة الظالم كما مرّ، ولا أقلّ من أن إطلاق الانتصار يقتضى جواز انتقامه بمعاونة الغير كعشيرته وقبيلته إذا لم يمكنه بنفسه وهو ملازم للغبية.

ثم إن مقتضى ظاهر الآية جواز إعانة الغير إذا استعانه المظلوم لدفع ظلامته والانتقام من الظالم، فإذا جاز للمظلوم الانتقام من الظالم وتوقّف نوعاً على الاستعانة بغيره كعشيرته وأحبّته وغيرهما جاز لهم نصره بظاهر الآية ولو بملازمة عرفية.

نعم، لا يجوز لهم التعرّض للظالم بأغراضهم لا لكونهم آلة ووسيلة للانتقام للمظلوم. هذا على المعنى الثاني، وأما على المعنى الأول فالأمر أوضح.

وربما يقال: أن لا إطلاق في الآية من جهة كيفية الانتصار، بل هي بصدد بيان أن لكلّ مظلوم يجوز الانتصار،^٢ والتميّز منه جواز الاستنصار من الوالى والقاضى.

وفيه: أن الآية سيقت لبيان جواز الانتصار بعد الظلم مقابل الظلم الابتدائى، فلا إشكال في إطلاقها من هذه الحيثية.

إلا أن يقال: إنها بصدد بيان عدم السبيل للمظلوم دون الظالم، وبيان صرف

١. المنجد: ٨١٢.

٢. راجع حاشية المكاسب للفاضل الايروانى: ٣٤، في حرمة الغيبة.

مقابلتهما، فلا إطلاق فيها من جهة كيفية الانتصار.

لكنه أيضاً غير وجيه، لأن الظاهر منها أنها بصدد بيان الجملة الأولى كما تشهد به الايات المتقدمة عليها وإنما ذكرت الجملة الثانية تطفلاً.

وعلى ما قررناه يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله: فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم^١، وقوله: والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون^٢ على كلام وتأمل وإشكال. وربما يقال: إن تجويز الانتصار والانتقام للمظلوم بنفسه من الظالم يوجب الهرج والمرج، وإنما نصب الوالى والقاضى للانتصاف والانتصار وتنظيم أمور الناس، ومعه كيف يطلق ذلك للناس بأنفسهم ؟

لكنه اعتبار ضعيف مخالف للإطلاق بل و الاعتبار الصحيح، وقد وقع نظيره فى الشرع كتجويز التقاص^٣ للدائن^٤، وتجويز الدفاع عن النفس والعرض والمال^٥، ودفع المشرف على بيت الرجل^٥، وقتل من سب النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - أو أحد الائمة^٦ - عليهم السلام - إلى غير ذلك.

فهل ترى من نفسك وجوب القعود عن دفع السارق المهاجم على عرض الرجل وماله و عدم جواز دفعه ثم بعد فعله ما فعل يقال للمظلوم: لك الرجوع إلى المحاكم الصالحة ؟! وبالجملة لواجه للاستبعاد بعد قيام الدليل.

١ . البقرة / ١٩٤.

٢ . النورى / ٣٩.

٣ . الفروع من الكافى؛ ٥: ٩٨، كتاب المعيشة، باب قصاص الدين.

٤ . الوسائل؛ ١١: ٩١، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدو و ما يناسبه.

٥ . الوسائل؛ ١٩: ٤٨، كتاب القصاص، الباب ٢٥ من أبواب القصاص فى النفس.

٦ . الوسائل؛ ١٩: ٤٨، كتاب القصاص، الباب ٦٨ من أبواب القصاص فى النفس ؛ و مستدرک الوسائل؛ ١٨: ١٦٧، ١٧١.

كتاب الحدود و التعزيرات، البابان ٤، ٦ من أبواب حد المرتد.

وأما المويّدات التي ذكرها الشيخ الأنصارى كدليل نفى الحرج، وأنّ في تشريع الجواز مظنة الردع، وغيرهما^١ فلا يخفى مافيهما من عدم صلاحيتها للخروج عن إطلاق أدلة التحريم كما اعترف به.

عدم استثناء غيبة تارك الأولى

كما لا يجوز غيبة من ترك الأولى بالنسبة إلى شخص، كما لو ترك بعض مراتب الضيافة مالم يصل إلى الهتك والتحقير والإهانة، أو استقضى حقّه وكان الأولى تركه، فضلاً عن تارك الأولى الذي غير مربوط به كالغيبة في ترك المستحب ونحوه.

وإن أمكن الاستدلال على الجواز بروايات:

منها: ما عن تفسير العياشي عن أبي عبد الله - عليه السلام - في قول الله: لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم، قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه».^٢

وقريب منها باختلاف مرسله الطبرسي.^٣

بأن يقال: إن الأمر دائر بين أحد التصرفين:

إمّا التصرف في الرواية وحمل إطلاقها على ما إذا ظلم المضيف ضيفه وحفظ ظهور عنوان الظلم في الآية، فإنّ إساءة الضيافة أعمّ من وقوعها على نحو الظلم. أو التصرف في الآية وحمل الظلم فيها على الأعمّ ممّا هو المتفاهم عرفاً وحفظ

١. المكاسب: ٤٥، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، فيما استثنى من الغيبة.

٢. تفسير العياشي: ١: ٢٨٣، في تفسير الآية ١٤٨ من سورة النساء، الحديث ٢٩٦؛ الوسائل: ٨: ٦٠٥، كتاب الحج.

الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٣. مجمع البيان: ٣ - ٤: ٢٠١، في تفسير الآية السابقة؛ الوسائل: ٨: ٦٠٥، كتاب الحج، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام

العشرة، الحديث ٧.

إطلاق الرواية.

والثانى أولى، لأنّ ظهور المفسّر حاكم على المفسّر بالفتح، بل الظاهر من قوله: «فهو ممّن ظلم» الإلحاق الحكمى بلسان الإلحاق الموضوعى، وإلّا فمفهوم الظلم غير محتاج إلى البيان، فالرواية بلسانها مفسّرة للاية ومنقّحة للموضوع أو ملحقة لمطلق الإساءة فى الضيافة بالظلم، ويتمّ المطلوب بدعوى إلغاء الخصوصية عن الضيافة وإسراء الحكم إلى سائر ما يكون إساءة ولو بنحو ترك الأولى.

والحمل على مورد الظلم حتّى يكون قوله: «فهو ممّن ظلم» من توضيح الواضح فبعيد.

لكن الخروج عن الأدلّة المحكّمة بمثل هذه المرسلّة الضعيفة غير ممكن، مع إمكان أن يقال: ساء الضيافة أخصّ من ترك الأولى، بل لعلّها لا تنطبق إلّا على الضيافة بنحو توهين وتحقير، وهو ظلم وليس تطبيقه على ذلك توضيح الواضح.^١

سورة المائدة

سورة المائدة

٢٥٣

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^١

واستدل^٢ أيضاً بقوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ.

والظاهر أن العقد استعارة، إمّا من الحبل الذي ربط بنحو حصلت فيه العقدة؛ بادعاء أن الإضافة الاعتبارية هي الحبل، وأن تبادل الإضافتين هو العقدة، فاستعمل العقد الذي بمعنى ربط حقيقي بنحو خاصّ تحصل به العقدة وأريد منه الإضافة الاعتبارية ادعاءً واستعارة. وإمّا من «عقد العسل» أي غلظ، تشبيهاً للمعقول بالمحسوس.

ويحتمل أن تكون «العقود» جمع العقد بكسر العين؛ بمعنى القلادة، واستعير منه بدعوى أن التعاقد بينهما كالقلادة على عنقهما.

والأوّل هو الأظهر؛ لمساعدة فهم العرف له، ويشهد له قوله تعالى: وَلَا تَغْرُمُوا

عُقْدَةَ النَّكَاحِ^٣ وقوله: أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ^٤.

١. المائدة / ١.

٢. مجمع الفائدة والبرهان : ٨ : ١٤٠ : المحقق الايرواني؛ حاشية المكاسب؛ ١ : ٧٧.

٣. البقرة / ٢٣٥.

٤. البقرة / ٢٣٧.

إذ يظهر منهما أنّ الاعتبار فى العقد هو الربط الخاص، الذى تحصل به العقدة ادّعاءً.

ويؤيده ما حكى عن «الكشاف»: والعقد العهد الموثق، شبهه بعقد الحبل ونحوه، ومنه قول الحطّيثة:

قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم شدّوا العناج وشدّوا فوقه الكربا^١
وقول صاحب «مجمع البيان»: «وأصله عقد الشيء بغيره، وهو وصله به، كما يعقد الحبل»^٢.

وأما العهد: فالظاهر أنّه الجعل فى الذمّة والعهدة، والمعاهدة هى قرار كلّ من الطرفين فى عهده أن يفعل كذا، ومعاهدة الله هى التعمّد والقرار على ذمّته مع الله أن يفعل كذا، وكأنّ اعتبار العهد والنذر واحد، وإن اختلفا فى بعض الاعتبارات. وكيف كان: يختلف معنى العقد والعهد، وليس العقد هو العهد، أو العهد المشدّد، أو أوكد العهود.

والشاهد عليه: - مضافاً إلى ما مرّ - أنّ العهد حقيقة فى المعاهدات الاعتباريّة بين الأشخاص، وفى مثل: «عاهدت الله» والعقد استعارة ومجاز فى المعانى العقدية الاعتباريّة، كما يشهد به الاعتبار والوجدان، ويظهر من بعض أئمة الأدب واللغة، كصاحب «مجمع البيان»، والبيضاوى^٣ وصاحب «الكشاف» كما مرّ آنفاً. نعم، الظاهر أنّهما بحسب المصداق من قبيل العموم من وجه، فربّما يتفق تصادقهما على مصداق واحد باعتبارين.

١. ديوان الحطّيثة: ١٦؛ الكشاف: ١؛ ٦٠٠؛ أنظر عوائد الأيّام: ٥.

٢. مجمع البيان: ٣؛ ٢٣٢.

٣. تفسير البيضاوى: ١؛ ٢٥٣.

والعجب ما اتفق لصاحبي «المجمعين» حيث قالوا: «الفرق بين العقد والعهد أن العقد فيه معنى الاستيثاق والشدة، ولا يكون إلا بين المتعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد، فكلّ عهد عقد، ولا يكون كلّ عقد عهداً»^١. انتهى.

وأنت خير: بأنّ لازم ما ذكر أعميّة العهد من العقد، لا العكس، ولعلّ الاشتباه من النسخ وإن كان بعيداً.

ووقع نظير هذا الاشتباه لبعض أهل التحقيق، فجعل كلّ عهد عقداً، ولا عكس، مع ذهابه إلى أن العهد هو مطلق الجعل والقرار، كمجعولاته تعالى في المناصب، كالإمامة والخلافة، وكتكاليه تعالى، وجعل العقد ربط شيء بشيء، فراجع كلامه.

مع أن ما جعله من العهد - كالمناصب والتكاليف؛ تشبهاً بقوله تعالى: لَا يَنْتَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^٢ وقوله تعالى: وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهَرَا بَيْتِي^٣... إلى آخره، ولهذا زعم أن العهد مطلق الجعل والقرار - هو معنى آخر من العهد ظاهراً؛ أى الوصية، فقوله: لَا يَنْتَلُ عَهْدِي أى وصيتى بالولاية والإمامة، وكذا قوله: وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ أى أوصينا إليه.

وأما العهد المستعمل في المعاهدات والمعاهدات - والعهود لله تعالى - نحو: «عاهدت الله على كذا»، فليس نحو قوله: وَعَهْدُنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ بل هو معنى آخر منه.

شبهة عدم شمول الآية للمعاطاة ودفعها

ثم إن من أراد أن يخرج المعاطاة من العقود - بدعوى أن العقد هو العهد المشدد،

١. مجمع البيان؛ ٣: ٢٣٢؛ مجمع البحرين؛ ٣: ١٠٣.

٢. البقرة / ١٢٤.

٣. البقرة / ١٢٥.

وتشديده إنما هو باللفظ - ' فلا يخلو كلامه إمّا أن يراد بالتأكيد والتشديد اللزوم مقابل الجواز، فترجع دعواه إلى أن المعاوضة عقد غير لازم، والعقد اللازم ما عقد باللفظ، فدلّله عين مدّعا.

وإمّا أن يراد بالتأكيد والتشديد المعهود منهما، فيقال فى جوابه: إن العقد المسببى لا يعقل فيه التأكيد؛ لأنّه مبادلة بين المالين مثلاً، وهى دائرة بين الوجود والعدم، لا المؤكّد وغيره، والعقد السببى - على فرض كونه عقداً - لا يعقل فيه أيضاً التأكيد بما هو سبب؛ لأنّ قوله: «بعت هذا بهذا» لا تأكيد فيه بوجه.

ولو قيل: «بعت البتّة هذا بهذا» فمضافاً إلى عدم وقوع العقود المتعارفة كذلك، لا يفيد من التأكيد شيئاً؛ إذ لا يحصل به شيء غير ما حصل بالأوّل، فيكون التأكيد لغواً، فلو فرض كون العقد هو العهد المؤكّد، لابدّ من إخراج مطلق العقود لفظاً ومعاوضة عن مفاد أوّفوا بالعقود وتخصيصه بالعهود القابلة للتأكيد، كالعهد على إتيان عمل؛ فإنّه قابل للتأكيد.

ولو اتفق أحياناً تأكيد بين المتعاقدين على عدم تخلفهما عن مقتضى العقد، فهو خارج عن عنوان «العقد» لا تأكيد لمضمونه، كما هو واضح.

تحديد المعنى الحقيقى للعقد وبيان المعنى المستعار منه

ثمّ بعد ما تبين أنّ العقد بحسب المفهوم ليس بمعنى العهد، أو العهد المؤكّد، أو الموثّق، ويكون - بحسب الاستعمال فى المعانى الاعتبارية - استعارة من عقد الحبل ونحوه، فيقع الكلام:

أولاً: فى المعنى الحقيقى منه؛ هل هو مطلق الربط بوجه حصلت منه العقدة أو

الربط المشدّد والمستوثق؟

وثانياً: فى أنّ الاستعارة من مطلقه، أو القسم الموثق والمؤكد منه، بناءً على أنّ المعنى الحقيقى مطلقه؟

الظاهر المتبادر أنّ عقد الحبل ونحوه هو مطلق الربط الذى حصلت منه العقدة، فقولـه: «عَقَدَ الحبل» تقيض حَلّه، و «عَقَدَ الخيط» جعل فيه عقدة، كما فى «المنجد»^١ و«العقدة» أعمّ من المشدودة وغيرها، كما ترى فى كتاب «المنجد» طبع مثالها بنحو غير المشدّد، وكتب فى ذيلـه: «عقدة»^٢.

والظاهر أنّ العقدة بالفارسية: «گره» وفى «منتهى الإرب»: «گره بستنگاه»^٣ وهو مطلق ما جعل فى الحبل والخيط؛ بحكم التبادر.

وفى «الصاح»: «والعاقد الناقة التى قد أقرّت باللقاح؛ لأنّها تعقد بذنبها»^٤. ومن الواضح أنّها لاتعقده مستوثقاً.

وفى «القاموس» فسّر العاقد كما فى «الصاح»^٥.

وعلى هذا: يمكن أن يكون مراده من قوله: «عَقَدَ الحبل والبيع والعهد يعقده: شدّه»^٦ هو مطلق الربط الخاص، لاتشديده وتوثيقه، فتأمل.

ويشهد لما ذكرناه شعر الحُطَيْيئة المتقدم إذ لو كان العقد أوكد العهد أو المؤثّق منها، لما صحّ قوله فى مدح القوم: بأنّهم إذا عقدوا شدّوا العناج وشدّوا الكرب.

١ . المنجد: ٥١٨.

٢ . أنظر المنجد: الطبعة التاسعة: ٥٤٢ و قد حذفت صورة العقدة من الطبعة المتداولة الجديدة.

٣ . منتهى الإرب: ٣: ٨٥٨.

٤ . الصاح: ٢: ٥١١.

٥ . القاموس المحيط: ١: ٣٢٧.

٦ . نفس المصدر.

ويشهد لعدم الاستيثاق والتوكيد فى معناه قول من فسّره بمطلق العهد، كابن عباس، وجماعة من المفسرين، على ما فى «مجمع البيان» وكذا الأقوال التى حكاها فيه فى معنى العقود.^١

وبالجملة: الظاهر أنه ليس فى المعنى الحقيقى من العقد اعتبار التوكيد والتوثيق. كما أن الظاهر استعارة اللفظ الموضوع للطبيعة له ووجه الاستعارة ومصححها هو دعوى أن الربط الاعتبارى هو الحبل، وتبادل الاعتبارين كتبادل طرفى الحبل، بنحو يرتبط وتحصل فيه العقدة.

ولا سبيل إلى القول: باستعارة اللفظ بمناسبة أحد مصاديق معناه، وهو العقد الموثق؛ ضرورة أن العقد الموثق ليس معنى العقد، واللفظ لم يوضع إلا لماهية المعنى، وخصوصيات المصاديق خارجة عن الموضوع له، فحينئذ لو أريدت الاستعارة من قسم خاص، لابد من ارتكاب تأويل آخر، وادعاء كون العقد المشدد والمستوثق هو العقد دون غيره، حتى يكون اللفظ مختصاً به ادعاءً، ثم استعارته للربط الاعتبارى. وإن شئت قلت: يلزم منه سبك مجاز من مجاز، واستعارة من استعارة، وهو خلاف الأصل، وخلاف المعهود من الاستعمالات.

فتحصل مما مر: أن العقد بالمعنى الاستعارى، هو مطلق المعاملة بلحاظ الربط الاعتبارى المتبادل.

توهم عدم شمول الآية للمعاطاة وجوابه

ومما ذكر يعلم: أنه من مقولة المعنى لا اللفظ، وإنما اللفظ آلة إيجاده، أو موضوعه، على احتمالين تقدّم الكلام فيهما، فعليه لا فرق بين اللفظ والفعل فى

تحققه الاعتبارى، ولا دخالة للفظ فى معناه إلا إيجاباً لاتقويماً، والمعاطاة كذلك عينا، فيكون التعاطى كاللفظ آلة للإيجاد، أو موضوعاً للاعتبار.

فتوهم: عدم صدق العقد على المعاطاة؛ لأن قوله: «بعت» ينشأ به معنيان: أحدهما: بالمطابقة، وهو تبديل أحد طرفى الإضافة بمثله، وهو يحصل بالفعل أيضاً.

وثانيهما: بالالتزام، وهو التزام كل من المتعاقدين بما أوجده من التبديل، ومن هذه الجهة يسمّى التبديل القولى: «عقداً وعهداً مؤكّداً» وهذا المعنى لا يمكن أن يتحقق بالفعل؛ لأنه ليس للفعل دلالة التزامية، نعم قد يوجد هذا المعنى بفعل آخر كالمصافحة^١ وغير وجيه من وجوه بعضها يظهر ممّا تقدّم.

ومنها: أن الالتزام بما أوجده ليس معنى التزامياً لمثل «بعت» وسائر ألفاظ المعاملات، نعم بناء العقلاء على العمل بعقودهم وعهودهم، فإن كان المراد من المعنى الالتزامى ذلك، فمع عدم كونه مدلولاً التزامياً، لا يختصّ بالعقد بالصيغة.

ومنها: أنه لو فرض كون الالتزام بذلك معنى التزامياً، فلا شبهة فى تحققه فى المعاطاة أيضاً؛ لأنّ المدلول الالتزامى لازم المعنى، لا المعنى المفاد باللفظ، فإذا كانت المعاطاة كالبيع بالصيغة فى إنشاء المعنى المطابقى؛ أى المبادلة، فلا محالة يكون لازم معناه منشأ بالتبع، سواء أنشئ المعنى بالقول، أو الفعل.

ثم إن لازم قوله الأخير التفصيل بين المعاطاة بين المقارنة للتصفيق وغيره.

معنى الوفاء بالعهد والعقد

ثم إن معنى الوفاء بالعهد والنذر والعقد ونحوها، هو العمل على طبق مقتضياتها،

فإن كان المقتضى العمل الخاص - مثل نذر صوم وصلاة - يكون وفاؤه بإتيان المنذور، لا عدم فكّ النذر والعهد.

وإن كان مقتضاها عرفاً تسليم العوضين، يكون الوفاء به، لا بعدم فسخها، فمن لم يفسخ عقد البيع، ولم يعمل على مقتضاه بتسليم العين، لا يقال عرفاً: «إنّنه وفى بعقده» لأنّه لم يفسخه، وإن لم يعمل على مقتضاه.

وإن شئت قلت: إنّ الوفاء وعدمه من لواحق العقد بعد مفروضيّة وجوده، فإعدام العقد خارج عن عدم الوفاء به، كما أنّ إيجاد غير الوفاء به.

إلاّ أن يقال: إنّ الوفاء إبقاء العقد الحادث، وعدم الوفاء إعدامه،^١ وهو غير صحيح. وكيف كان: المتفاهم عرفاً من مثل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و «بالعهود» هو العمل على مقتضاها عرفاً.

ولعلّه يختلف معناه عرفاً فى استعماله مع «الباء» كما هو الشائع المتعارف فى العقود، والعهود، والوعد، والنذر، وقلّما يتفق استعماله فيها مجرداً عن «الباء»^٢ مع استعماله بدون «باء» فى نحو أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ^٣ فإنّ الشائع استعماله فى نحوه بغير «باء».

ولعلّه يراد بالنانى الإتمام مقابل التنقيص والخسران، كما يظهر من موارد استعماله فى الكتاب الكريم^٤ وغيره،^٥ وبالأوّل العمل بالمقتضى وافياً، والقيام بأمر

١ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٣٥؛ هداية الطالب: ٤٠٨.

٢ . الحج / ٢٩؛ و ليوفوا نذورهم.

٣ . هود / ٨٥.

٤ . الاعراف / ٨٥؛ فأوفوا الكيل و الميزان ولا تبخسوا الناس أشياءهم؛ الشعراء / ١٨١؛ أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخرين.

٥ . تهذيب الأحكام؛ ٨: ٢٠٩؛ «ان لم يكن أوفاهاً بقيّة المهر حتّى باعها...».

الشيء بجميع مقتضياته، والمحافظة عليه، كما هو أحد معانيه،^١ ويمكن إرجاع الأول إلى الثاني بوجه، وبالعكس.

وكيف كان: إن اختصّ العمل بالمقتضى بخصوص تسليم العوضين، فوجوبه في المعاطاة الحاصلة بالتعاطى لا موضوع له.

نعم: فيما حصلت بإعطاء الثمن وأخذه كما في السلم، أو بإعطاء السلعة وأخذها، كما في النسيئة - وبالجملته في كلّ مورد أنشئ العقد بالأخذ والإعطاء في أحد العوضين - يكون وفاؤه متصوراً في غير المأخوذ.

وأما إن قلنا بعدم اختصاصه به، حتّى يشمل الرجوع إلى ما أعطاه، فيأتى وجوب الوفاء في المعاطاة الحاصلة بالتعاطى أيضاً، فمن أعطى ثمّ استرجع، لم يفّ بعقده.

وليس المراد بالاسترجاع مطلق أخذ ما أعطى، بل المراد أخذه بعنوان إرجاع ما أعطى، فالإيفاء به العمل بمقتضاه وافياً، والمحافظة عليه، فمن لم يسلم السلعة - كمن سلمها ثمّ استرجعها - غير موفٍ به، ولا محافظ عليه.

اعتراضات المحقق النراقي والجواب عنها

ثمّ إنه قد يستشكل في عموم الآية:

تارة: بأنّ مسبوقيّتها بما علم من الشارع وجوب الوفاء به - كطائفة من العقود التي بين الله وبين خلقه، كالإيمان به، وبكتبه، ورسله، وكالصلاة، والزكاة، وغيرهما، وكبعض العقود التي بين الناس، كالبيع، والنكاح، وغيرهما - مانعة عن الأخذ بأصالة العموم؛ لأنّها بمنزلة القرينة، أو ما يصلح للقرينيّة، فيظنّ أن يراد بها العقود المعهودة؛ لأنّ المائدة على ما قاله المفسّرون، أخيرة السور النازلة في أواخر عهد النبي -

١. أنظر زبدة البيان: ٤٦٢؛ مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام: ٣: ٨٧.

صلى الله عليه وآله وسلم.^١
 مضافاً إلى أن قوله: «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ...»^٢ إلى آخره تفصيل لبعض العقود على ما قيل^٣ وهذا أيضاً مما يوجب ضعف الحمل على العموم.
 وأخرى: بأنَّ مسبوقيتها بما ذكر توجب - مع الحمل على العموم - استعمال الأمر فى التأكيد والتأسيس معاً، وهو كاستعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى واحد فى الفساد.

والحمل على التناسى خلاف الأصل، وترجيح أحد المعنيين يحتاج إلى دليل.
 وثالثة: بأنَّ المراد بالاية المعنى المجازى، ومعه تتسع دائرة الكلام ومجال الجدل.^٤ انتهى.

ثمَّ أورد بعض الإشكالات المبتنية على كون العهد بمعنى العقد الموثق^٥. ولما مرَّ فساد المبني، لا يبقى مجال لإشكالاته المبتنية عليه، فلنرجع إلى جواب ما مرَّ.
 فنقول: يجاب عن الأوَّل بمنع القرينية فى كلِّ مسبوقية كيفما كانت، أو الصالحية لها، ففى نحو المورد - الذى هو فى إنفاذ بعض العقود فى سنين طويلة، زائدة على عشرين سنة - لا يعدّ ذلك قرينة أو صالحة لها لدى العقلاء.

ألا ترى: أنه إذا قال المولى: «أكرم زيداً كلما جاءك» ثمَّ بعد سنين قال: «أكرم عمراً كلما جاءك» وهكذا أمر بإكرام عدّة أشخاص، وكان كلّهم من العلماء، ثمَّ بعد

١. أنظر التبيان فى تفسير القرآن؛ ٣: ٤١٣؛ مجمع البيان؛ ٣: ٢٣١؛ الدر المنثور؛ ٢: ٢٥٢.

٢. المائدة / ١.

٣. الكشف؛ ١: ٦٠١؛ تفسير البضاوى؛ ١: ٢٥٣.

٤. عوائد الأيام؛ ١٩: ٢٢.

٥. نفس المصدر.

سنيين عديدة قال: «أكرم العلماء كلما جاؤوك» لا يمكن ترك إكرام غير العلماء المذكورين قبله؛ باعتذار احتمال كون المراد بالعموم المعهود.

والتحقيق: أن العام حجة ظاهرة عند العقلاء، لا بد في رفع اليد عنها من ثبوت القرينة أو ما يصلح للقرينة؛ بنحو يتكل عليها العقلاء، وهي غير ثابتة في المقام، بل الثابت خلافها.

والعجب من المستشكل؛ حيث مثل بمثال ظاهر في العهد، وقاس المقام به، مع أن في ثبوت نزول المائدة بجميع آياتها في آخر عمره الشريف كلاماً، وإن كان وردت به رواية^١.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن كون المائدة آخر ما نزلت مؤيد للعموم ومؤكد له؛ لأن الوحي لما كان منقطعاً بعدها، فلا بد من تقنين قوانين كلية، يرجع إليها البشر في سائر الأدوار إلى آخر الأبد، فتتزيل آية مجملة لا يصحح الاتكال عليها في شيء من الموارد والحوادث في آخر العهد وآخر الوصية، والتقنين لا ينبغي احتمالاه.

مع أن ما ذكره^٢ مبنى على أن جميع المحرمات والواجبات التكليفية داخله في مفهوم «العقد» وهو ضعيف كما تقدّم فحينئذ بقي بعض المعاملات التي ورد تنفيذها في الكتاب، ومن البعيد جداً أن يراد بذلك العموم خصوص تلك المعاملات.

إلا أن يقال: أريد بالعقود ما ذكر في الكتاب وما أنفذه النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ولو بالسكوت، وهو أبعد، وكيف كان؛ لا وقع لهذا الإشكال رأساً.

كما أن كون أحلت لكم بهيمة الأنعام...^٣ تفصيل الآية، مبنى على أن «العقد»

١ . تفسير العياشي؛ ١ : ٢٨٨ : البرهان في تفسير القرآن؛ ١ : ٢٢٠.

٢ . عوائد الأيام؛ ١٩.

٣ . المائدة / ١.

مطلق المحلل والمحرم، وقد عرفت ضعفه، ومعه لا موجب لضعف الحمل على العموم.

وعن الثانى: بمنع لزوم استعمال الأمر فى الأكثر؛ لأن لفظ «الأمر» لا يستعمل فى التأسيس أو التأكيد، بل هو مستعمل فى معناه؛ أى البعث، لكنه ينتزع منه التأكيد إن كان مسبوقاً بأمر متعلق بعين ما تعلق به ثانياً وثالثاً، وإلا يكون تأسيساً، وفى المورد لم يستعمل الأمر إلا فى البعث والإغراء، وهذا بمكان من الوضوح.

وعن الثالث: بمنع اتساع دائرة الكلام مع المجازية؛ لأن للمجازات - بواسطة القرائن - ظهورات عرفية عقلائية، وهى حجة رافعة للاحتتمالات المخالفة، وقد مرّ ما هو الظاهر منها.

هذا كله إن قلنا بأن العقد غير العهد مفهوماً، فضلاً عن كونه عهداً مستوتفاً، وقد مرّ أن الأمر كان مبنياً على الاستعارة فلا يعتبر قول أهل اللغة فى مصحح الدعوى؛ لأنّه أمر ذوقى اجتهادى.

وأما إن بنينا على تبعية أهل اللسان للغوى وغيره، فالظاهر منهم إطلاق العقد على نحو البيع:

فى «الصاح»: «عقدت البيع والحبل والعهد فانهقد»^١.

وعن الراغب: «العقود باعتبار المعقود والعاقدة ثلاثة أضرب... إلى أن قال: وعقد بينه وبين غيره من البشر... إلى أن قال: وظاهر الآية يقتضى كل عقد سوى ما كان تركه قربة أو واجباً»^٢.

وعن البيضاوى: «العقد العهد الموثق ثم حكى شعر الحطينة المتقدم، ثم قال: ولعلّ

١. الصاح؛ ٢: ٥١٠.

٢. انظر عوائد الأتيام: ١٠؛ روح المعاني؛ ٤: ٢٩.

المراد بـ **الْعُقُودِ** ما يعمّ العقود التي عقدها الله وألزمها إياهم من التكليف، وما يعقدون بينهم من عقود الأمانات والمعاملات ونحوها؛ ممّا يجب الوفاء به، أو يحسن، إن حملنا الأمر على المشترك بين الوجوب والتدب». انتهى^١.

ومنه يظهر: أنّ المراد بالتوثيق مطلق الربط الخاص وإن لم يكن لازماً، ولهذا جمع بين التفسير بالعهد الموثق، وبين حسن الوفاء به، وهو بمنزلة المفسّر لسائر كلمات أهل اللغة ممّن عبّر بالشّدك «القاموس»^٢ و«المعيار»^٣ ففيهما: «عَقَدَ البيع والحبل والعهد شدّه».

ولا أظنّ أن يكون مرادهما أو مراد من عبّر بنحوهما - من شدّ البيع وإحكامه كما في «المنجد»^٤ - غير إيقاعه، كما هو ظاهر المحكي عن «أقرب الموارد»: «عَقَدَ الحبل والبيع والعهد واليمين ونحوها عقداً: أحكمه وشدّه، وهو نقيض حلّه»^٥.
وعنه: «حلّ العقدة حلاً نقضها وفتحها، ومنه المثل: «يا عاقد اذكر حلاً»: أي أترك سبيلاً لحلّ ما تعقد»^٦.

واحتمال أن يكون المراد به غير البيع المتعارف بين الناس من المعاطاة ونحوها؛ ممّا لا يكون مفاده إلّا التملك والتملّك، بل يكون مرادهم - زائداً على الصيغة ونحوها - التشديد والإحكام بقول أو عمل، في غاية البعد، بل لعلّه مقطوع الخلاف، ولعلّ المراد بالشّد ما يعبر عنه بالفارسية بـ «بستن عقد».

١. عوائد الأيام: ٩ - ١٠؛ تفسير البيضاوي: ١: ٢٥٣.

٢. القاموس المحيط: ١: ٣٢٧.

٣. معيار اللغة: ١: ٣٢٢.

٤. المنجد: ٥١٨.

٥. أقرب الموارد: ٢: ٨٠٧.

٦. نفس المصدر: ١: ٢٢٤.

ويشهد لما قلناه - من أن البيع ونحوه بمصاديقه المتعارفة داخل فى العقود - تمسك الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين بالاية الكريمة؛ لإثبات لزوم بعض العقود المتداولة، كالشيخ فى مواضع من «الخلاف»^١ وابن زهرة^٢ والعلامة^٣ والشهيد^٤ ومن تأخر عنه^٥ بحيث يظهر منهم مفروغية دخولها فى العقد، فلا ينبغى الإشكال فى جواز التمسك بالاية الكريمة لصحة المعاطاة.

وبما ذكرنا يدفع إشكال النراقى - قدس سره: بأن العقد الموثق إمّا العقد اللازم شرعاً، فلا بد من إحرازه، ومعه لا حاجة إلى التمسك بالاية.

أو الموثق العرفى، فلا بد من إثباته، وليس مجرد بنائهم على الإبقاء على مقتضى العهد توثيقاً له؛ لأنّ ما لا يقصد فيه الإتيان بالبّنة ليس عهداً، فحصول التوثيق يحتاج إلى أمر آخر، وعلى المستدلّ إثبات التوثيق عرفاً^٦ انتهى.

وذلك لما مرّ: من أن مراد أهل اللسان من التوثيق فى المقام ما يشمل اللزوم العرفى ومن الواضح أنّه ليس المراد به العقود هى اللازمة شرعاً، بل المراد ما هى لدى العرف كذلك، وليس المراد بالوثاقّة أمراً زائداً على اللزوم أو الأعمّ منه على احتمال، فيصحّ التمسك بالاية لصحة كلّ معاملة على الثانى، ولصحة المعاملات المبنية على اللزوم فى محيط العرف على الأوّل.

١. الخلاف؛ ٣: ٢٢٣، ٢٨٩.

٢. غنية النزوع؛ ٢٤٣، ٢٨٨.

٣. مختلف الشيعة؛ ٥: ٤١٨.

٤. انظر الدروس الشرعية؛ ٣: ٣٨٤.

٥. جامع المقاصد؛ ٧: ٣٤٤؛ الروضة البهية؛ ٤: ٢٧٦.

٦. فى المصدر «العهد» بدل «العقد».

٧. عوائد الآيام؛ ٢٠ - ٢١.

نعم، مع الشكّ في الموضوع لا يصحّ الاستدلال.
وأضعف من ذلك إشكاله الآخر، وهو احتمال كون المراد بـ **العُقُودِ** في الآية
سائر معاني العهد، كالوصيّة، والأمر، والضمان.
قال: «ولو سلّمنا أنّ للعهد معنى يلائم العقود الفقهيّة، فإنّ إرادة ذلك من الآية غير
معلومة»^١.

وذلك لما عرفت: من أنّ المتسالم بين اللغويين والفقهاء - من أهل اللسان وغيرهم
- شمول العقد للعقود الفقهيّة.

هذا، مع الغضّ عمّا تقدّم من أنّ العقد غير العهد.

إشكال تخصيص الأكثر وجوابه

ثمّ إنّّه قد يستشكل في الآية الكريمة: بلزوم تخصيص الأكثر^٢ لخروج
المعاملات الجائزة، وهي أكثر من اللازمة، بل وخروج العقود الخياريّة، فيخرج بخيار
المجلس مطلق البيوع.

هذا على الاحتمال المتقدّم؛ من مباينة مفهوم العقد للعهد.

وعلى فرض أنّ المراد به العهد أو الموثّق منه، وعلى فرض عمومته لكلّ جعل
شرعي، يلزم ذلك أيضاً؛ لخروج المستحبّات، وهي فوق حدّ الإحصاء.

وفيه: - مضافاً إلى أنّ كلّ تخصيص أكثرى ليس مستهجناً، بل الاستهجان إنّما
يلزم لو كان الداخل قليلاً جداً، وأمّا مع كثرته إلى ما شاء الله كما في المقام،
فلا يكون مستهجناً، ولو فرض أنّ الخارج أكثر - أنّ في المقام لا يلزم ذلك:

أمّا على الاحتمال الأوّل: فلأنّ المراد بـ **العُقُودِ** الأفراد منها لا الأنواع؛ ضرورة أنّ

١ . عوائد الأيّام: ٢١ - ٢٢.

٢ . رياض المسائل: ٥١١؛ انظر عوائد الأيّام: ١٦؛ المحقق الرشتي؛ الإجارة: ١٠.

الجمع المحلى يدلّ على تكثير الطبيعة فرداً لا نوعاً، كما فى جميع المقامات، فالكثرة النوعية تحتاج إلى قرينة.

مع أنّ القرينة فى المقام على خلافها؛ لأنّ وجوب الوفاء يلحق العقد بوجوده، لا بطبيعته وماهيّته النوعية، فتأمل.

وكيف كان: لا شبهة فى أنّ الظاهر من الجمع المحلى و «الكلّ» ونحوهما هو كثرة الأفراد، كما لا شبهة فى أنّ أفراد العقود اللازمة ملأت الخافقين، وأفراد العقود الجائزة فى جنبها كالمعدوم.

وأما الخيارات كخيار المجلس وغيره، فليست من قبيل التخصيص فى العموم، بل هى تقييد فى الإطلاق، كما هو ظاهر لدى التأمل، والبيع الربوى والقررى ونحوهما وإن خرجت بالتخصيص، لكن لم تكن فى جنب غيرها كثيرة.

وأما على الاحتمال الثانى: فإن كان المراد به العقد اللازم، فخروج العقود الجائزة موضوعى.

وإن كان الأعمّ منها فلا يلزم ذلك أيضاً؛ لانصراف الآية الكريمة - بمناسبة حكمها - عن العقود الجائزة شرعاً، بعد فرض ورود المائدة فى آخر عهد رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - والعقود الجائزة عرفاً قليلة لو فرض خروجها.

وإن أريد بالعهد مطلق المفعول الشرعى، فلا يلزم ذلك أيضاً؛ لأنّ المستحبات خارجة انصرافاً بمناسبة الحكم والموضوع، كالعقود الجائزة.

ثمّ إن مبنى إشكال تخصيص الأكثر، هو أنّ الآية كانت متكفلة لإثبات الوجوب التكليفى أو اللزوم الوضعى، وأما على فرض كونها بصدد الإرشاد إلى الصّحة، فلا إشكال رأساً، فكان الأولى تأخير بيان هذا الإشكال والجواب إلى بحث إثبات اللزوم بالآية، والأمر سهل.

فتحصّل من جميع ذلك: أن الآية دالّة على صحّة المعاطاة.^١

واستدلّ له^٢ بقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وقد مرّ بعض الكلام فيه، ولانعيد إلّا التنبيه على أمر، وهو أن الوفاء - كما مرّ - عبارة عن العمل بمقتضى العقد أو العهد ونحوهما، ولا يكون إبقاء العقد وفاءً به عرفاً، ولهذا لو ترك العمل بمقتضاه يقال: «ما وفى بعقده مطلقاً» ولا يقال: «وفى به من حيث عدم الفسخ».

وبعبارة أخرى: إنّ المنظور إليه ليس العقد إبقاءً وإزالةً فى وجوب الوفاء، بل المنظور إليه مفاد العقد ومقتضاه، ولا شبهة فى أن مقتضى العقود والعهود مختلف، فالعهد على عمل مقتضاه لزوم إتيانه، والوفاء به هو العمل.

والبيع وإن كان مقتضاه الأوّل هو التمليك، لكنّ الوفاء به عرفاً عبارة عن تسليم المبيع لا فى الجملة، بل مع البقاء عليه، فمن لم يسلم مطلقاً أو سلّمه ورجع إليه بعنوان استرجاع المبيع، لم يكن موثقاً بعقده.

ففى المعاطاة كان الوفاء فى السلف معاطاة بإعطاء المبيع فى وقته، والبقاء عليه، وعدم الاسترجاع بعنوانه، وإعطاء الثمن فى النسيئة كذلك، وفيما كان التعاطى من الطرفين يكون الوفاء بعدم الاسترجاع، وإبقاء مقتضى المعاملة.

فتحصّل من ذلك: أن الوجوب تعلّق بالوفاء بالعقود؛ أى العمل على مقتضاها حسب اختلاف المقتضيات، لا بإبقائها وعدم فسخها.

١. كتاب البيع: ١: ١٠٢ - ١١٩.

٢. للزوم المعاطاة.

التقريبات الثلاثة لإثبات لزوم

فحينئذ نقول: يمكن تقريب دلالة الآية الكريمة على اللزوم: تارة بأن يقال: إن إيجاب الوفاء والإلزام بالعمل على مقتضاها كناية عن لزوم العقد، وإنما أمر به إرشاداً إلى ملزومه؛ بمعنى أنه أنشأ بهذا الكلام اللزوم للعقد، كما فى الإخبار عن الملزوم بإلقاء اللازم فى الكنايات، فكما أن قوله: «فلان كثير الرماد» إخبار عن جوده الملزوم له عادة، يكون قوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** كناية عن جعل اللزوم للعقد؛ لأن لزوم العمل بمقتضى العقد ملازم عرفاً لخروج زمامه عن يد المتبايعين، وإلا فمع كون زمامه بيدهما - إبقاء وإزالة - لم يكونا ملزمين بالعمل بمقتضاه.

فمن كان له عدم العمل على مقتضى عقده بمجرد إنشاء كلمة، لا يكون ملزماً بالعمل على طبق عقده، فقوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** من قبيل إلقاء اللازم وإرادة الملزوم، كسائر الكنايات.

وأخرى بأن يقال: إن إيجاب العمل والوفاء بالعقد إلزام نحو إلزامات العقلاء لا إيجاب تعبدي متعلق بعنوان «الوفاء» حتى يكون المتخلف عن العمل بالعقد مستحقاً لعقابين؛ أحدهما: على غضب مال الغير، والثانى: على عدم الوفاء بعقده؛ فإنه بعيد، فيكون قوله ذلك نظير إلزام العقلاء، أو نظير إلزام العقل برد مال الغير إلى صاحبه، إن قلنا: بعدم وجوبه شرعاً، وإنما غضبه وحبسه محرّم، لا رده واجب، ولازم هذا الإلزام والإيجاب لزوم العقد بالتقريب المتقدم.

والفرق بينهما: أن فى التقريب الأول جعل اللازم كناية عن ملزومه وإرشاداً إليه، وفى الثانى يكون الإلزام ثابتاً لللازم، ويثبت اللزوم بالملازمة؛ لعدم الانفكاك بين لزوم العمل بالمقتضى، ولزوم العقد، أو للتنافى بين لزوم العمل وجواز العقد.

وثالثة بأن يقال: إنَّ وجوب الوفاء مولوى شرعى؛ بحيث يعاقب المتخلف على تركه بعنوانه.

فحينئذ قد يقال: إنَّ إيجاب الوفاء بالعقد لأجل إيجاب مولوى آخر، متعلق بإبقاء العقد، حتَّى يدفع التنافى العقلانى بين إيجاب الوفاء، وجواز العقد وإباحة فسخه. وهو بعيد غايته، ولا أظنَّ التزامهم به؛ فإنَّ لازمه وجوب إبقاء العقد والعمل بمقتضاه مع نفوذ الفسخ.

وقد يقال: إنَّ لازم إيجاب الوفاء لزوم العقد وخروج زمام العقد عن يدهما؛ بالتقريب المتقدم، والفرق بينه وبينهما واضح.

وعلى أىّ تقدير: يستفاد من الآية لزوم العقد معاطاة كغيرها.

والأقرب بحسب الجمود على اللفظ، هو الوجه الثالث.

ولعلَّ الأقرب بحسب الاعتبار، وبعد ثبوت العقابين مع حبس مال الغير تخلفاً عن مقتضى العقد، هو الوجه الثانى، سيّما مع حكم العقلاء بلزوم الوفاء بالعقود والشروط، ولا أظنَّ التزام القوم بالوجوب الشرعى المولوى فى الوفاء بعقد البيع ونحوه. وكيف كان: لا يفترق الأمر على ما ذكرناه فى الاحتمالات الثلاثة؛ إذ على جميعها يثبت المطلوب.

عدم ورود إشكال الشبهة المصداقيّة وغيرها على التقريب المذكور

ثمَّ على ما ذكرنا لا يرد إشكال الشبهة المصداقيّة، الذى يرد على تقريب الشيخ الأنصارى - قدس سره - على ما يأتى؛^١ ضرورة أن المدعى كون الآية مثبتة للزوم

العقود، فكأنه قال: «العقود لازمة» ومقتضى لزومها سقوط الفسخ عن التأثير، ودفع احتمال حل العقد به.

كما أن توهم: أن مقتضى عقد البيع أن المبيع ملك للمشتري بالعوض، والقيام بهذا المقتضى بالتحفظ عليه بإبقائه وعدم إزالته، وأمّا مقتضى الملك فهو أجنبي عن مورد العقد، والوفاء هو العمل بمقتضى العقد، لا مقتضى مقتضاه.^١

مدفوع: بما مرّ من أن التسليم والتسلّم وعدم الاسترجاع - بعنوانه - من المقتضيات العرفية للعقد، فلو عقد البيع على عشرة أربال، ولم يسلمها خارجاً ولم يفسخ العقد، لا يقال: «وفى بعقده» بلا شبهة، كما يظهر بالمراجعة إلى العرف والعقلاء.

نعم، التصرف فى المبيع ونحوه أجنبي عن الوفاء بالعقد، فلزوم التسليم - المقتضى للعقد عرفاً - ملازم للزومه.

وربما يتوهم: أن الأمر بالوفاء بالعقود والشروط إمّا إرشاد إلى حسنه ورجحانه عقلاً ولدى العقلاء أو موعظة حسنة يثبت بها الاستحباب، ولا سيما مع اختصاص الخطاب بـ «المؤمنين» و «المسلمين».^٢

وفيه: - مضافاً إلى عدم الحجّة على ترك حجّة ظاهرة بلا قرينة معتمدة، ومجرد كون شيء حسناً لا يوجب صرف الأمر عن الوجوب لو كان ظاهراً فيه كما هو المعروف، ولا صرفه عن الحجية كما عندنا، وبالجمله لا يكون ذلك قرينة عقلائية - أن التخلف عن العهود والعقود قبيح لدى العقلاء أيضاً، والعمل بمقتضاها لازم، وبعض العقود الجائزة لديهم كالوكالة والعارية سنخها مناسب للجواز، ولعلّ سنخها خارج عن سنخ المعاقدة والمعاهدة، لاتخصيص فى أمر قبيح.

١ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٦ .

٢ . المحقق المامقاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٨ .

نعم، لا يبعد أن يكون ذلك الارتكاز العقلاني موجباً لترجيح الاحتمال الثاني من الاحتمالات المتقدمة، كما أشرنا إليه، واختصاص المؤمن والمسلم بالذكر، لا يدلّ على الترجيح الاستحابي لو لم يكن مشعراً بالوجوب.

تقرير اللزوم بناءً على كون مقتضى الوفاء بالعقود إبقاؤها
هذا كله بناءً على ما هو التحقيق؛ من أن مقتضى العقود العمل بها أخذاً، وإعطاءً، وتسليماً.

وأما لو قلنا بأن مقتضاها هو إبقاؤها وعدم فسخها، فيمكن أن يقرّر اللزوم بأن يقال: إن عقد المعاوضة مثلاً لو كان جائزاً بحسب بناء العقلاء، لم يكن مانع من إلزام الوفاء به وإيجابه، وكان إيجاب الوفاء وتحريم الهدم دالّين على بقاءه على جوازه شرعاً؛ للزوم كون متعلّق التكليف مقدوراً للمكلّف، ولا منافاة بين الحكم الوضعي - أي نفوذ الفسخ - وحرمة.

وأما لو كان لازماً لديهم، فلا بدّ من جعله جائزاً شرعاً حتّى يصحّ التكليف به؛ فيرجع الأمر إلى أن الشارع جعل المعاوضة اللازمة جائزة، ثمّ جعل فسخها محرّماً، فأقدر المكلّف على التخلف، ثمّ أوجب الوفاء، وهو ممّا لا تقبله الأذهان المستقيمة، ويردّه العقلاء.

فإذا دار الأمر بينه وبين حمل الأمر بالوفاء على الإرشاد إلى اللزوم - بأن يقال: كأنّه قال: «أوف بالعقد؛ لأنّه لا يهدم بالفسخ، والتخلف غير ممكن عندي» نحو قوله: «لا تصل في وير غير المأكول» أو «في الدار المغصوبة»، إرشاداً إلى عدم صحّتها، وعدم إمكان إيجادها - فالترجيح للثاني.

إن قلت: يمكن أن يجعل الأمر بالوفاء إرشاداً إلى الجواز؛ فإنّ وجوب الوفاء وحرمة نقض العقد لا تعقل إلّا بأن يكون العقد جائزاً.

قلت: هذا أشبه شىء بالأخجية ولا يقبله العقلاء؛ ضرورة أن بيان جواز العقود - أو جعله بلسان إيجاب الوفاء بها - من أقبح الكنايات وأفحش الاحاجى، ولا يصدر من متعارف الناس.

مضافاً إلى أن الإرشاد إلى الجواز لا يصح هاهنا؛ لأن الجواز لازم التحريم المولوى، ومع عدمه لا يصح الإرشاد إلى الجواز، ومع سوق الكلام للحرمة المولوية لا يمكن أن يكون إرشاداً إلى الجواز؛ لأن الجمع بين الإرشاد والتحريم المولوى بكلام واحد كأنه غير ممكن، ولو أمكن لا يحمل الكلام عليه إلا مع قيام القرينة. مع أنه لا يدفع به الإشكال المتقدم؛ أى جعل غير المقدور مقدوراً، وجعل الحرمة له، ولا فرق فى استبعاده وعدم قبول الأذهان له بين كونهما فى كلام واحد، أو كلام متعدد.

وبالجملة: إن الإرشاد إلى الجواز لا يمكن إلا مع كون الوجوب مولوياً، والجمع بين الإرشادية الطريقية، والمولوية النفسية، لعلّه غير جائز، ولو جاز لا يخرج الجعل عن القبح العقلائي.

تقرير دلالة الآية على اللزوم بوجهين آخرين

ويمكن أن تقرّر الدلالة على اللزوم بوجه آخر، وهو أن وجوب الوفاء مقتضى لحرمة نقضه ونكثه، والأمر بالشىء وإن لم يقتضِ النهى عن نقضه عقلاً، فضلاً عن الضدّ الذى كالنقيض، لكن لا يمكن إنكار الاقتضاء عرفاً؛ بمعنى أن لازم جعل الوجوب عرفاً تحريم النقض.

ثم إن حرمة تختلف عرفاً بحسب اختلاف الموضوعات، فحرمة نقض العهد استعملت فى معناها، وهو المنع، لكنّها تفيد التكليف عرفاً إن كان متعلقها أمراً نفسياً، كحبس المبيع، وعدم تسليمه، واسترجاعه، والوضع إن كان المتعلق مناسباً له كالفسخ،

فكما أن النهي عن البيع ظاهر في الإرشاد إلى الفساد، كذلك النهي عن الفسخ، من غير استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وسرّ الحمل على الوضع هو السرّ في حمل النواهي المتعلقة بالمعاملات عليه.

وبالجملة: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** يفيد تحريم النقض، وتحريم الفسخ ظاهر في سلب تأثيره.

ثم إن هذا الوجه إنما يصحّ إن قلنا: بأنّ الوفاء أعمّ من إبقاء العقد، والعمل على سائر مقتضياته؛ من تسليم العوضين، وعدم الاسترجاع، دون ما لو قلنا: باختصاصه بإبقائه؛ بدعوى أنّه مقتضاه لا غير كما قيل.^١

أو قلنا باختصاصه بغيره من الآثار؛ بدعوى أنّ الوفاء عرفاً هو العمل على مقتضاه؛ من التسليم ونحوه، وإبقاؤه ليس من مقتضياته عرفاً كما قوينا.

أمّا على الثاني: فواضح؛ لأنّ المفروض استفادة الوضع من تعلق النهي بالفسخ، وهو فرع تعلق الوجوب بالإبقاء.

وأمّا على الأول: فلأنّ إفادة الوضع - أي عدم تأثير الفسخ - بقوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بدعوى أنّه سيق لإفادة عدم تأثير الفسخ؛ بانتقال المخاطب من وجوب الوفاء إلى حرمة النقض، أي الفسخ، ومن حرمة إلى فساده وعدم تأثيره، كالأكّل من القفا، وكالألغاز لا يحمل عليه الكلام.

وأمّا إن كان المراد الأعمّ، فلا يلزم ذلك وإن فهم منه، لكن مع ذلك فكون ذلك من الاستفادات العرفيّة محلّ إشكال ومنع، إلّا أن يمنع الرجوع إلى العرف في الاستفادات العقلية بالملازمة.

ويمكن تقرير الدلالة بوجه آخر، وهو أن مقتضى إطلاق دليل وجوب الوفاء، حرمة

التصرّفات الناقضة للعقد، لا مطلق التصرّفات حتّى يقال: «إنّ حرمتها ليست مقتضاه، بل مقتضى مقتضاه» فمن التصرّفات الناقضة الأخذ بعنوان التملّك وفسخ العقد، فإذا حرم هذا الأخذ، يستكشف منه عدم تأثير الفسخ العملى المبرز ببسط اليد للأخذ؛ إذ مع تأثيره لا وجه لحرمة الأخذ، لأنّه تصرّف فى ملكه.

لا يقال: إنّ كلامنا فى المعاطاة، وتأثير الفسخ العملى المعطائى أوّل الكلام. لأنّنا نقول: إنّ الكلام فى اللزوم بعد الفراغ عن صحّة المعاطاة، مع أنّ مورد الشكّ هو البيع المعطائى، الذى ادّعى الإجماع على بطلانه^١ أو جوازه،^٢ ومثل الفسخ ليس داخلاً فى معقده، فهو صحيح على القواعد.

ويرد على هذا الوجه: أنّ الفسخ إنّ حصل على فرض تأثيره بأوّل وجود المبرز - وهو بسط اليد قبل وصولها إلى المال والتصرّف فيه - تكون حرمة التصرّف الواقع بعده غير ثابتة، ولا يمكن إثباتها بالاية؛ لاحتمال حصول الفسخ بأوّل وجود المبرز. وإن حصل بالتصرّف، فلا محالة وقع التصرّف فى مال الغير، وإثبات حرمة بالاية إنّ أمكن، لكن لا تستلزم الحرمة قبل تحقّق الفسخ اللزوم، كما هو واضح.

تقرير استدلال الشيخ الأعظم

واستدلّ الشيخ الأنصارى - قدس سره - للمقصود بوجهه،^٣ يمكن تقريره بما لا يرد عليه بعض الشبهات، وهو أنّ المراد بوجوب الوفاء العمل بمقتضى العقد، فتحرم التصرّفات الناقضة لمقتضاه، كالأخذ للتملّك، وسائر التصرّفات الناقضة للعهد، ومنها التصرّفات الواقعة بعد الفسخ، وكان هذا لازماً مساوياً لدى العرف والعقلاء للزوم، وهو

١. غنية النزوع: ٢١٤.

٢. المكاسب: ٨٥.

٣. المكاسب: ٢١٥.

أمر يعتبره العقلاء عقيب الحكم التكليفي كسائر الوضعيات؛ فإنها أيضاً معتبرة عقيب الأحكام التكليفية، لا مجعولة أو معتبرة بالذات.

وعلى ما قرّره، لا يرد عليه: أن العقد لا يقتضي حرمة التصرف، بل هي مقتضى مقتضاه؛ لما عرفت من أن المراد بالتصرفات - ظاهراً بمناسبة استفادة الحكم من أوفوا **بِالْعُقُودِ** - هو التصرفات الناقضة للعهد، كالتصرف بعنوان الاسترجاع في المعاملة، وتملك ماله، ونحو ذلك، لا بعنوان غصب مال الغير، والتصرفات الناقضة منافية لمقتضى العقد بلا شبهة.

وكذا لا يرد عليه: أن مقتضى انتزاعية شيء من شيء صحة حمل المنتزع على المنتزع منه؛ إذ تحقق الأمر الانتزاعي بتحقق منشئه، ومع تحققه تجب صحة الحمل، كحمل الفوق على ما انتزعت منه الفوقية، وفي المقام لا يصح انتزاع اللزوم من حرمة التصرفات، وفي غير المقام أيضاً لا يصح انتزاع الملكية من جواز التصرفات مطلقاً، أو انتزاع سلبها من منعها مطلقاً^١.

لما عرفت: أن المحتمل في كلامه - بل ظاهر صدره - أن المراد بالانتزاع ليس على نحو الانتزاعات المعروفة، بل المراد منه اعتبار العقلاء شيئاً عقيب شيء.

مثلاً: أن الملكية لا يعتبرها العقلاء كيفما اتفق وجزافاً، بل اعتبارها موقوف على أثر في الجملة، وما لا أثر له مطلقاً يسقط عنه اعتبارها، فإذا سلبت آثار الملكية مطلقاً عن مال، وحرّم على المالك جميع التصرفات الحالية وغيرها، يسقط لدى العقلاء اعتبار الملكية له، ولو أُجيز لشخص في مال جميع التصرفات الوضعية والتكليفية، يعتبره العقلاء ملكاً له، لا أنه تنتزع الملكية من التصرفات أو جوازها، كانتزاع الفوقية والتحتية.

وما ذكرناه وإن كان مخالفاً لظاهر ذيل كلامه - وهو أن الحكم الوضعى لامعنى له إلا ما انتزع من الحكم التكليفى - لكن التأمل فى صدره وشتات كلماتهم، لعلّه يعطى عدم إرادتهم المعنى المصطلح فى الانتزاعات.

نقد الأجوبة عن إشكال كون الشبهة مصداقية

فالعمدة فى المقام هو الإشكال المعروف، وهو أن الشبهة مصداقية بعد الفسخ، فقد أجاب عنه المحققون بوجوده:

جواب المحقق النائينى

منها: ما أفاده بعض الأعظم - قدس سره - بما حاصله: أنه بناءً على تأصل الحكم الوضعى فى الجعل، يكون مفاد قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** أن العقد لازم، فيكون الأمر إرشاداً إليه، وبناءً على انتزاعيته فمفاده وجوب الوفاء حتى بعد الفسخ، ولازمه عدم تأثير الفسخ.

وتوهم: «لزوم الشبهة المصداقية» مدفوع بأنه بناءً على الانتزاعية لابدء وأن يكون الحكم التكليفى المتأصل على نحو يناسب الوضع، والمناسب أن يتعلّق الوفاء بالمعنى المصدري؛ أى الالتزام والتعقيد، فإذا كان الالتزام بما التزم به واجباً، فمعناه أن كل واحد من المتعاقدين ليس مالكاً للترامه الذى ملك صاحبه. انتهى^١.

وفيه: أن البناء على تأصل الوضع فى الجعل، لا يوجب ظهور الاية فى الإرشاد إليه، كما أنه بناءً على عدم التأصل لا ملزم لرفع اليد عن ظاهرها؛ وحملها على ما يناسب الوضع، فكانه؛ فرغ من لزوم حمل الاية على ما يفيد اللزوم، ثم تفحص عن تأويل موجب لانطباقها على اللزوم، أو كأن مفاد الاية الكريمة وظهورها تابعان لبنائنا.

مضافاً إلى أنه على فرض تعلّق الأمر بالمعنى المصدري، لا يوجب ذلك سلب
مالكيّة الطرفين عن المعنى الوضعي، والإلزام التكليفي لو لم يدلّ على النفوذ - باعتبار
أنّ التكليف يكشف عن القدرة على متعلّقه - لا يدلّ على سلب القدرة وضعاً.
مع أنّ وجوب الوفاء بالالتزام والتعقيد غير لزومهما، بل لازمه وجوب الوفاء
بمقتضاهما، فحينئذٍ إن كان المراد كفاية حصول المعنى المصدري - الذي هو آنى
التحقّق - في وجوب الوفاء مطلقاً، لزم وجوبه حتّى بعد الفسخ المؤثّر، وهو ضروري
البطلان.

وإن كان المراد وجوبه مادام باقياً، ففيه - مع عدم بقائه ولو اعتباراً - أنّه لو
سَلِمَ ترجع الشبهة إلى المصادقيّة.
ولا يذهب عليك أنّ ما ذكره غير ما ذكرناه في تقريب الآية بالوجوه المتقدّمة،
فتدبّر.

الأجوبة الأربعة للمحقّق الشيرازي - قدس سره -

ومنها: ما ذكره بعض المحقّقين:

تارة: بأنّ العقد الذي يجب الوفاء به دائماً هو الإنشاء الذي أنشأه أولاً، وهو أمر
أنّي التحقّق، غير قابل الارتفاع، فيجب الوفاء به حتّى بعد بناء أحدهما على
الانتقاض وعدم العمل بمقتضاه، وهو المراد من اللزوم.^١

وأخرى: بأنّ المراد بالعقد هو سببه، وهو موجود تدريجي غير باقٍ، نظير إخبار
العادل، فيجب الوفاء به والعمل على مقتضاه مطلقاً، وهو المراد باللزوم.

أقول: ما أفاده من الوجهين نظير ما ذكرناه في جواب استدلال القائل بأنّ المشتقّ

حقيقة فى الأعم بقوله تعالى: لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ^١ بيان: أن الظاهر وحدة ظرف الظلم وعدم النيل، فلا بد من صدق الظالم على من قضى عنه الظلم.

فأجيب عنه: بأن الحكم المستمر إن تعلق بموضوع آنى الوجود، لا بد وأن يكون تحقق موضوعه أنا ما كافياً لترتب الحكم المستمر عليه، والظلم آنى الوجود غالباً، وعدم النيل مستمر الوجود، فلا بد من رفع اليد عن الظهور المذكور بالقرينة العقلية.

وفى المقام أيضاً يكون الإنشاء آئياً، واللفظ متصراً غير قابل للبقاء، ووجوب الوفاء المترتب على كل منهما مستمر، فالوجوب المستمر مترتب على الموضوع الانى أو المتصرم، فلا معنى لعدم الموضوع فى ترتب الحكم المذكور.

ويدفع الجوابان: بأنه لا ينبغى الإشكال فى أن الظاهر من نحو قوله: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وجوب الوفاء بالعقد المفروض التحقق، كما فى قوله: لَا يَنْتَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ لكن فى الثانى على تسليم ما ذكر فيه، قامت قرينة عقلية على صرف ذلك الظهور، وأما فى المقام فلما كان لدى العقلاء - زائداً على الإنشاء واللفظ - عنوان اعتبارى آخر باق فى ظرف الاعتبار، يرد عليه الفسخ والحل ونحوهما، وقد عبر عنه بقوله تعالى: أَوْ يَفُوقُوا^٢ الَّذِي يَبْدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ^٣ حيث اعتبر للنكاح عقدة كالعقدة التى فى الحبل، كان زمام إبقائها وحلها بيد شخص.

وفى الروايات أيضاً ما يدل على هذا الاعتبار، كقوله - عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»^٢ فلا محالة يجب الأخذ بالظهور المذكور؛ إذ لا مانع منه، ولا قرينة لصرفه عما هو المتفاهم عرفاً ولدى العقلاء.

١. البقرة / ١٢٤.

٢. البقرة / ٢٣٧.

٣. الكافى؛ ٥: ١٧٠.

مع أنه لا معنى لوجوب الوفاء باللفظ أو بالإنشاء، بل ما هو الواجب هو الوفاء بالعقد الاعتبارى الباقي، ومع الفسخ يحتمل عدم بقاءه وتأثير فسخه، فتصير الشبهة مصداقية.

وأجاب ثالثة: بأنّ الفسخ أيضاً يحتاج إلى موافقة المتعاقدين كالعقد.

ولو قيل باحتياج العقد فى البقاء إلى الطرفين.

قلنا: يكفى فيه الالتزام السابق من الفاسخ، فيضمّ إلى الالتزام المستمرّ من الطرف^١.

وفيه: أنّ احتياج الفسخ إلى الطرفين إنّما يمكن دعواه إذا كان الفسخ معاملة جديدة وتمليكاً مستأنفاً، وهو غير صحيح كما لا يخفى، وأمّا إذا كان عبارة عن حلّ المعاملة السابقة، فلا مجال لذلك؛ ضرورة أنّ رفع المعاهدة بعدم بقاء أحدهما أو كليهما على عهده، كما نرى فى الروابط، والعهود بين الدول؛ حيث أنّ إيجاد الرابطة يحتاج إلى توافق الطرفين، وقطع أحد الطرفين يكفى فى رفعها وفسخها.

وبالجملة: إنّ العقلاء يرون الفرق بين العقد والربط، وبين الفسخ والحلّ.

مع أنّ احتمال الفرق بينهما فى هذه الجهة يكفى فى صيرورة الشبهة مصداقية، فلا بدّ من إثبات الاحتياج إلى الطرفين، وأنّى لنا به؟!

مضافاً إلى أنّ احتمال تأثير الفسخ شرعاً يكفى فى صيرورة الشبهة مصداقية، والتشبّث بحكم العرف فى بقاء العقد أو عدم تأثير الفسخ، رجوع عن هذا الوجه إلى وجه آخر آت، وهو ما أشار إليه أيضاً.

وأما دعوى ربط الالتزام السابق بالالتزام المستمرّ، فمما لا يقبلها العقلاء، لالضرورة مضمون الالتزامين مختلفاً، حتّى سيجاب: بأنّ الزمان غير دخيل فى مضمون

المعاملات، بل ظرف لوقوعها.^١

ولا لأنّ ربط الموجود بالمعدوم محال كما قيل،^٢ حتّى يقال فى دفعه: بأنّ ذلك ليس من قبيله، بل من قبيل ربط موجود سابق اعتبارى بموجود اعتبارى آخر، ولا إشكال عقلى فيه.

بل لأنّ الالتزام المعدول عنه لا يصلح أن يكون طرفاً للعقد والربط، وليس المراد فى مثل المقام دفع الإشكال بأىّ نحو اتفق، بل لابدّ من مساعدة العرف والعقلاء عليه.

فالعمدة فى الجواب عن الإشكال هو الوجه الآخر، وهو أن موضوع وجوب الوفاء العقد العرفى، وهو باقٍ مع الفسخ غير المؤثر عرفاً، وإن كان مؤثراً فى الشرع. ومحصل الكلام فيه: أنّه لا شبهة فى أنّ الموضوعات التكوينية المتعلقة للأحكام، لا تنقلب عمّا هى عليها مع تصرف الشارع، فإذا ورد: «أكرم كلّ عالم» ثمّ ورد: «لا تكرم الفساق منهم» لا يكشف ذلك عن أنّ العالم هو العادل؛ لا شرعاً، ولا عرفاً، بل يكون ذلك تخصيصاً حكماً بلا ريب.

وقد قلنا فيما سبق: إنّ بعض الموضوعات المتعلقة للحكم - إذا تصرف الشارع فى حكمه - انقلب موضوعه عرفاً، كالباطل فى قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ...^٣ إلى آخره، فإنّه وإن كان عرفياً، إلّا أنّه ينقلب عرفاً إلى غير الباطل إذا جعله الشارع مؤثراً.

مثلاً: أنّ الفسخ إذا كان فى العرف غير مؤثر يعدّ لغواً وباطلاً؛ لأنّ مفهوم «الباطل»

١ . المحقق محمد تقى الشيرازى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧.

٢ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧.

٣ . النساء / ٢٩.

عبارة عما لا أثر له، فإذا جعله الشارع مؤثراً يخرج به بذلك عن عنوان «الباطل»؛ لأنّ في خروج الشيء عنه يكفي ترتّب أثر عليه في الجملة، ولا يجب أن يكون ذا أثر بجميع الاعتبارات؛ وفي جميع الأوعية، فالبطان متقوم بعدم كون شيء ذا أثر بوجه، ومقابلته غير الباطل؛ وهو ما يكون مؤثراً في الجملة.

كما أنّ الأمر كذلك في سلب الماليّة وثبوتها، فإنّ الأول متقوم بسلب الأثر مطلقاً، وما لا رغبة فيه مطلقاً لا يعدّ مالاً، وثبوتها مقابل ذلك، ومتقوم بثبوت الأثر في الجملة، وتحقق الرغبة فيه كذلك.

إذا عرفت ذلك: فيقع الكلام في أنّ الموضوعات الاعتباريّة - كالعقد، والعهد، والملكيّة، والزوجيّة، وأمثالها - ممّا اعتبرها العقلاء ملحقة فيما ذكر بالموضوعات التكوينيّة، فلا يصير حكم الشارع موجباً لانقلابها، ويكون تصرفه تخصيصاً، أو ملحقة بالباطل ونحوه، ويكون تصرفه موجباً للانقلاب، وخروج الأمر الاعتباري عما هو عليه، بأنّ يقال: إنّ منع الشارع عن بيع - كالبيع الربوي - يخرج عن صدق عنوان «البيع» عليه؛ لأنّ سلب النقل شرعاً يوجب عدم اعتبار العقلاء النقل والتبادل، فصار موجباً لانقلاب الموضوع، لا التخصيص الحكمي؟

فحينئذ لو شككنا في اعتبار الشارع أمراً في المعاملات، أو في منعه عن معاملة، أو شككنا في أنّ الفسخ مؤثر لدى الشارع؛ تصير الشكوك موضوعيّة، لا يصحّ معها التمسك بعموم الأدلّة وإطلاقها.

ففي المقام لو قلنا بأنّ البيع العرفي يصير بسبب الفسخ المؤثر شرعاً منفسخاً، ويصير اعتبار البقاء وعدم الانفساخ به - بواسطة حكم الشارع - منقلباً إلى عدمه عرفاً، تصير الشبهة مع الشك في التأثير موضوعيّة.

ولو قلنا ببقاء الاعتبار العرفي؛ وأنّ الفسخ - على فرض تأثيره شرعاً - من قبيل

التخصيص الحكيمى، خرجت الشبهة عن الموضوعية.

ومع الشك فى كونه من أى القبيلين، تصير الشبهة أيضاً موضوعية.
ثم لا يبعد أن تكون الأمور الاعتبارية ملحقه بالتكوينية؛ فإن نهى الشارع وردعه عن معاملة لا يوجب سلب اعتبار العقلاء إياها، كما ترى أن بيع آلات اللهو والخمر والبيع الربوى بيع حقيقة لدى العقلاء، واعتبار النقل والانتقال حاصل. والفرق بينها وبين الباطل الذى رجحنا خروجه عن عنوانه بالجعل الشرعى واضح؛ فإن الباطل هو ما لا أثر له مطلقاً، ومع جعله مؤثراً تبدلت اللامؤثرية إلى المؤثرية، ولا سيما مع تبعية أمة كبيرة للجاعل الشارع، فلا معنى لصدق «الباطل» عليه مع كونه مؤثراً.

وأما البيع ونحوه من المعاملات العقلائية، فلا يتقوم إلا باعتبار التبادل لدى العقلاء، وهو حاصل فى محيط العقلاء، ولا يمكن للشارع سلب اعتبارهم المنوط بالمبادئ التكوينية، ومع عدم سلبه تصدق العناوين المطلوبة عليه.
فالبيع الربوى بيع حتى فى بلاد المسلمين، وحكم الشارع بفساده لم يخرج عنه التبادل العرفى، فلا محالة يكون ردع الشارع بمنزلة التخصيص، كالتخصيص فى الأحكام المتعلقة بالموضوعات التكوينية.

جواب المحقق الاصفهاني عن الشبهة

وربما يقال: - فراراً عن التخصيص، وعن صيرورة الشبهة مصداقية، بعد بيان أن موضوع الحكم ليس أمراً واقعياً، حتى تكون موارد الاستثناء من قبيل تخطئة العرف، بل هو اعتبارى، والمراد بالاعتبار هو اعتبار العرف الذى لا واقع له إلا ذلك - ما حاصله: يبقى الكلام فى كون تمام موضوع الحكم هو الشيء باعتبار العرف، أو باعتبار الشرع؟

وبعبارة أخرى: هل المعتبر باعتبار العرف أخذ بنحو الموضوعية للحكم، أو بنحو المعرفة لما هو كذلك باعتبار الشرع؟

والصحيح هو الثاني؛ إذ على الأول يلزم كون موارد الاستثناء تخصيصاً حكماً، لا تقييد الموضوع وأخذ الموضوع العرفي في مقام الإثبات بنحو المعرفة للموضوع الشرعي؛ للتلازم الذي يراه الشارع بين العهد العرفي والشرعي، فيكون الاستثناء تخصيصاً في هذه الملازمة، لا تخطئة لنظر العرف، ولا تضيقاً لدائرة الموضوع الحقيقي، ولا تخصيصاً حكماً. انتهى.

وفيه: - مضافاً إلى أن هذا مجرد تصور وتخيل لا يساعده العرف والعقلاء، ولا تساعده ظواهر الأدلة؛ ضرورة أن موضوعات الأحكام في المقام كموضوعاتها في سائر المقامات، فكما لا اصطلاح للشارع الأقدس في التكوينية، لا اصطلاح له في الاعتباريات، فليست العقود الشرعية غير العقود العرفية ماهية ومفهوماً.

والظاهر من الأدلة ترتب الحكم على الموضوع العرفي في التكوينية والاعتباريات، وأخذ الموضوع العرفي معرفاً إلى الموضوع الشرعي مخالف للظواهر لأن أخذ كل عنوان موضوعاً لحكم ظاهر في موضوعيته، والحمل على المعرفة يحتاج إلى قرينة عقلية، أو لفظية، ومجرد استبعاد التخصيص لا يصير قرينة. - أن أخذ الموضوعات العرفية معرفات إلى الموضوعات الشرعية، لازمه عدم تعلق الحكم بالمعرف - بالكسر - وتعلقه بالمعرف - بالفتح - فيرجع الأمر بالآخرة إلى وجوب الوفاء بالعقد الشرعي، فعاد محذور التمسك بالعالم في الشبهة المصادفة ضرورة حصول الشك في الموضوع من الشك في اعتبار أمر شرعي فيه، ومن الشك في نفوذ الفسخ.

مع أن التخصيص فى الملازمة المذكورة يلزم التضييق فى الموضوع الحقيقى؛ لأن الموضوع الحقيقى - بعد تخصيص الملازمة - إما موافق للموضوع العرفى، وهو خلف أو مخالف له، والمخالفة لاتمكن إلا بقيد موجب للامتياز.

مع أن جعل الحكم للموضوع الواقعى بمعرفة الموضوع العرفى، لا يجتمع مع كون النظر إلى جعل الملازمة؛ لعدم إمكان الجمع بين النظر الالى والاستقلالى.

ومع تسليم إمكانه، لابد من قيام قرينة عليه، وإلا لا يحمل الكلام عليه. ولو أراد بما ذكر أن الشارع لما رأى الملازمة بين الموضوع العرفى والشرعى، علّق الحكم على العرفى؛ للتلازم المذكور، لصار الاستثناء تخصيصاً حكماً، وقد فرّ منه، بل مع رؤية الملازمة واقعاً يكون الاستثناء نسخاً لاتخصيصاً.

ولو رجع كلامه إلى أن الأحكام متعلقة بالموضوعات العرفية، ويستكشف منه أن الموضوع الشرعى عين العرفى، فهو صحيح معقول، موافق للظواهر والاعتبار، لكن لازمه التخصيص الحكمى، وهو يفرّ منه.

والفرق بينه وبين سابقه: أن فى هذا الوجه لاتدعى ملاحظة الشارع التلازم بينهما، وليست نكتة الجعل ذلك، بل الجعل القانونى فيه كسائر المجعولات القانونية.

نعم، لو كان مفاد الأدلة جعل نفس الملازمة المذكورة ابتداءً أو الإخبار عنها، كان الاستثناء تخصيصاً فى الملازمة، ويصحّ التمسك بالعام فى مورد احتمال التخصيص، لكنّه خلاف الظواهر جداً.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أن الموضوعات الاعتبارية ملحقّة بالموضوعات الخارجية. نعم، يفترقان من جهة أخرى، وهى أن الخارجيات لاتختلف باختلاف الاعتبار، وأمّا الاعتباريات فيمكن اختلافها باختلافه.

مثلاً: يمكن أن يعتبر الشارع النقل والانتقال في خصوص البيع غير الربوى، فتكون تخصيصاته تخصّصات بملاحظة اعتباره، وهو لا ينافى أن يكون التخصيص حكماً بلحاظ اعتبار العقلاء.

وبعبارة أخرى: إنّ الحكم العامّ القانونى متعلّق بالعقود العرفيّة، وكانت الإرادة الجديّة مخالفة للاستعماليّة، كما فى سائر التخصيصات، لكنّ إخراج العقود باعتبار عدم اعتبار النقل فيها شرعاً، فالاستثناء تخصيص حكّمى بلحاظ محيط العرف، وتخصّص بلحاظ محيط الشرع واعتباره.

وهذا سالم من الإشكالات المتقدّمة، من غير لزوم التخصيص المستنكر؛ أى تنفيذ اعتبار العرف موضوعاً، ثمّ التخصيص حكماً، وإن أمكن دفع الاستنكار بأنّ السكوت عن اعتبارات العرف وعدم الردع، غير الاعتبار المستقلّ موضوعاً، والتخصيص حكماً، والمستبعد أو المستنكر - على فرضه - هو الثانى دون الأوّل. ثمّ على ما ذكرناه يصحّ التمسّك بالعامّ فى مورد الشكّ فى تأثير الفسخ؛ لأنّ ما يضرّ بالتمسّك به هو التخصّص العرفى لا الشرعى، فالعامّ متّبع مع الشكّ فى التخصيص، وإن كانت نتيجة التخصيص التخصّص بلحاظ الشرع.

الوجه الأخير فى جواب الشبهة

وها هنا وجه آخر لدفع إشكال الشبهة المصداقيّة، وهو أنّه لا ريب فى أنّ تلك الأمور الاعتباريّة لا واقعيّة لها إلّا فى أفق الاعتبار، وإن كان اعتبارها اعتبار أمر فى الخارج، فتعتبر الملكيّة والزوجيّة خارجاً للمالك والزوج، لكن لا يلزم منه كونها محقّقة مع قطع النظر عن الاعتبار.

كما أنّه لا شبهة فى أنّ ردع الشارع عن أمر اعتبارى عقلائى، لا يكون مؤثراً تكويناً فى رفع اليد عن اعتبارهم، بل ربّما يكون ردعه مؤثراً لأجل تحقّق مبادئ

وخصوصيات، وربما لا يكون كذلك.

فمن الأول: نكاح بعض المحارم، الذى لولا ردع الشارع كان جائزاً لدى العرف، والطلاق بشرائطه المقررة، حيث تكون تلك الشرائط شرعية، وأتبع المسلمون الشريعة فى الاعتبار.

ومن الثانى: البيع الربوى، وبيع آلات اللهو والقمار ونحوها؛ مما يعتبرها العقلاء حتى بعد ردع الشارع.

وبالجملة: ليس مجرد ردع الشارع موجباً لانقلاب اعتبار العقلاء، ولو فرض تأثيره فلا إشكال فى أن المؤثر هو الردع الواصل لا الواقعى؛ فإنه غير صالح لقطع اعتبارهم، فلو فرض أن الشارع بحسب الواقع جعل الفسخ مؤثراً، ولم يصل إلى العقلاء، لا ينقطع اعتبارهم لبقاء العقد ولو مع احتمال تأثيره شرعاً، فالموضوع العرفى باق قطعاً، والشبهة ليس مصداقية، فيصح التمسك بالعام لدفعها.

إن قلت: ما الفرق بين المقام، وعنوان «الباطل» حيث اعترفت بأنه مع احتمال كون الفسخ مؤثراً صارت الشبهة مصداقية فى قوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ؟!^١

قلت: الفرق أن «الباطل» عنوان انتزاعى من منشأ واقعى، وعناوين المعاملات أمور اعتبارية، لا انتزاعية، فللباطل واقعية بواقعية منشأ انتزاعه، وهو ما لا أثر له بحسب الواقع وبحسب جعل العقلاء والشارع، فإن كان شىء ذا أثر واقعاً - ولو بنظر طائفة من العقلاء، أو بحسب جعل الشارع الأقدس - لا يكون باطلاً ولغواً، بل يكون حقاً، وهذا أمر واقعى، تصير الشبهة مع احتمال تحققه مصداقية.

وبالجملة: الباطل ما هو مسلوب الأثر بالسلب الكلى واقعاً، وماله أثر جزئى

معتدّ به لا يكون باطلاً ولغواً، فللباطل وجود واقعي ولو بوجود منشئه، مع قطع النظر عن اعتبار العقلاء، بخلاف الأمور المتقوّمه بالاعتبار؛ فإنّ واقعيتها به، فلا يدفع الاعتبار العقلاني باحتمال الردع، بل لا يدفع كثيراً ما بوصول الردع أيضاً، كما أشرنا إليه.^١



ملزمات المعاطاة

تأسيس الأصل على القول بالملك

وموضوع البحث فيها إنّما هو بعد البناء على عدم لزومها في الجملة، سواء قلنا بالملك أم الإباحة.

أمّا على القول بالملك: فالأصل فيها اللزوم بالأدلة المتقدّمة؛ لما قرّر في محله من جواز التمسك بإطلاق مثل: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» فيما عدا مورد تيقّن الخروج. ومحصله: أنّ لمثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - مضافاً إلى عمومه الأفرادي - إطلاقاً يستفاد منه ومن مقدّمات حكمه قرّرها المحقّق الكركي؛ من لزوم اللغوية، وتبعه غيره،^٢ استمرار الحكم.

فقرّره: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - عموماً وإطلاقاً - بمنزلة قوله: «أَوْفُوا بِكُلِّ عَقْدٍ مُسْتَمَرّاً» أي يكون وجوب الوفاء به مستمراً.

وهذا الإطلاق متفرّع على العموم؛ فإنّ حكم العامّ موضوع الإطلاق، ولازم التفرّع

١. كتاب البيع: ١: ١٨٥ - ٢٠٧.

٢. فوائد الأصول: ٤: ٥٣٥.

أنّ تخصيص العامّ رافع لموضوع الإطلاق، لا مخالف لأصالة الإطلاق، وتقييد الإطلاق لا يوجب تخصيص العموم، فمع الشكّ فى خروج فرد من العامّ، يكون المرجع لرفعه أصالة العموم.

ومع الشكّ فى خروج فرد فى قطعة من الزمان، يكون المرجع أصالة الإطلاق لا العموم.

ومع الشكّ فى الأقلّ والأكثر من خروج القطعات، يدفع الشكّ فى الزائد بأصالة الإطلاق.

المرجع عند تلف العينين على القول بالملك

فى المقام لما قام الإجماع - فرضاً^١ - على عدم لزوم المعاطاة، والمتيقّن منه عدم لزومها مادام بقاء العينين، لا يكون الإجماع مخصّصاً للعموم، بل مقيّداً للإطلاق، وفى مقدار الزائد من المتيقّن تكون أصالة الإطلاق رافعة للشكّ.

فما ذكره الشيخ الأنصارى - قدس سره - هاهنا، موافق للتحقيق وإن لم يذكر وجهه، وأمّا ما ذكره فى الخيارات فمنظور فيه والتفصيل يطلب من مظانّه.^٢

أنّه يتصوّر ورود العامّ على أنحاء:

فتارة: يلاحظ المتكلّم الأزمنة مُستقلة على نحو العامّ الأصوليّ مثل: «أكرم العلماء فى كل يوم».

١ . المكاسب: ٨٥ .

٢ . كتاب البيع: ١: ٢٧٣ - ٢٧٤ .

وحينئذ: قد يكون الظرف مُتعلّقاً بالهيئة؛ أى يجب فى كلّ يوم إكرام العلماء، وقد يكون مُتعلّقاً بالمادة؛ أى الإكرام فى كلّ يوم واجب، وقد يكون مُتعلّقاً بالموضوع بنحو من التأويل؛ أى يجب إكرام العلماء الكائنين فى كلّ يوم، وقد يكون مُتعلّقاً بالنسبة الحكميّة؛ أى ثبوت وجوب إكرام العلماء فى كلّ يوم.

وهذه التراكيب وإن كانت مُتصوِّرة لكنّها مجرد تصوّر، وإلّا فالظاهر من القضايا - لو خَلّيت عن القرائن - هو كون الظرف مُتعلّقاً للنسبة الحكميّة، فقوله: «أكرم العلماء فى يوم الجمعة» كقوله: «جاءنى العلماء فى يوم الجمعة» الظاهر منه أنّ يوم الجمعة ظرف إكرامهم ومجيئهم؛ أعنى الإكرام والمجيء المُنتسبين إليهم بما أنّهما منتسبان إليهم.

وتارة: يلاحظها بنحو العامّ المجموعىّ.

وثالثة: يلاحظ الزمان مُستمرّاً على نحو تحقّقه الاستمرارىّ كقوله: «أوفوا بالعقود مُستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء فى كلّ يوم مُستقلاً، ولا بنحو العامّ المجموعىّ، حتى لو فرض عدم الوفاء فى زمان سقط التكليف بعده.

بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مُستمرّاً؛ بحيث لو وفى المُكلّف إلى آخر الأبد يكون مُطيعاً إطاعة واحدة، ولو تخلف فى بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة لا بطلب مُستقلّ أو مطلوبيّة مُستقلّة، بل بالطلب الأوّل الذى جعل الحكم كلاً من الماهيّة للموضوع، فلو قال المولى: «لاتهن زيدا» فترك العبد إهاتته مُطلقاً كان مطيعاً له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهاتته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتكرّرة المُستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.

وتأتى فيه وفيما قبله التصرّوات المُتقدّمة؛ أى كون القيد للهيئة أو المادة أو الموضوع أو لنسبة.

ورابعة: يُستفاد الاستمرار والدوام بنحو الاستمرار المُتقدّم من مقدّمات الحكمة وصون كلام الحكيم عن اللّغوية، كقوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُود** بناءً على استفادة هذا النحو من الاستمرار منه، كما أشار إليه المُحقّق الكركى^١ وتبعه غيره^٢.

بقى شيء، وهو دعوى انصراف الأدلّة عن العقود المنشأة بالكنايات، بل بالمجازات، وعدم شمول العمومات لها؛ لخروجها عن الأسباب المتعارفة. وهى فى العمومات غير وجهة؛ للزوم حمل «اللام» فى **أَوْفُوا بِالْعُقُود** على العهد، وهو فى غاية البعد، وقد فرغنا فى محلّه من عدم احتياج العمومات إلى مقدّمات الحكمة.

وأما الإطلاقات، فانصرافها ليس بذلك البعد، وإن أمكن دفعه: بأن المناسبة بين الحكم والموضوع توجب التوسعة إلى كلّ تجارة وبيع؛ لأنّ ما هو موضوع الحلّ هو البيع المسبّبى، والتجارة كذلك، وآلات الإنشاء لا دخالة لها فى الحلّ والحرمة، كما أنّ فى عرف العقلاء لا اعتناء بالالات، بل المنظور إليه بينهم هو العهود والعقود والتجارا.

مضافاً إلى ما قلناه فى آية التجارة عن تراضٍ: من استشعار العليّة من قوله: **بِالْبَاطِلِ** ويقابله الحقّ، فكأنّه قال: «إنّ التجارة عن تراضٍ حقّ، فيحلّ أكل المال

١. جامع المقاصد؛ ٤: ٣٨.

٢. فوائد الاصول؛ ٤: ٥٣٥؛ حاشية السيد اليزدى على المكاسب؛ ٤٨.

٣. الاستصحاب؛ ١٨٩ - ١٩٠.

بها»، فعليه يؤكد الإطلاق، بل يعمم التعليل، فتدبر جيداً^١.

فقلوه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ يدلّ بنفسه على أن كلّ من وجد في الخارج وكان مؤمناً، يجب عليه الوفاء بكلّ عقد صدر منه في ظرف تحقّقه، وهو حجة على كلّ من اطّلع عليه ومخاطب به في ظرف وجوده في عمود الزمان. فإن قلنا: بأنّ الدليل على الاستمرار هو السكوت في مقام البيان، فالظاهر تقدّم النسخ على التخصيص، بالبيان الذي ذكرناه في دوران الأمر بين التخصيص والتقييد.^٢

هل العموم باعتبار الأنواع أو الأصناف أو الأفراد؟

وعلى أيّ حال: فالظاهر من قوله: «كلّ عقد...» هو العموم الأفرادى، كالأشباه والنظائر، وظاهر ذيلها كون العقد ذا فرد صحيح وفاسد فعلاً، فلو أخذنا بظهور الصدر، لا بدّ من التصرف في الذيل؛ بحمله على الفرض والتقدير، وهو خلاف الظاهر جداً، فالأولى رفع اليد عن ظهور الصدر في العموم الأفرادى.

لكن لم يتضح رجحان الحمل على الصنف عند دوران الأمر بينه وبين النوع، مع أن الارتكاز العرفي وشيوع الاستعمال، يقتضيان الحمل على النوع، ولهذا قد يحتمل في قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وجوب الوفاء بأنواعها، في قبال من قال: بظهوره في

١ . كتاب البيع: ١: ٣١٩ - ٣٢٠.

٢ . التعادل و الترجيح: ٨٤ - ٨٦.

الأفراد^١ ولم أر احتمال الصنف فى كلماتهم.
وبالجملة: إن العقود بحسب المتعارف تارة يراد بها الأفراد، وهو الظاهر ابتداءً، ومع قيام قرينة على عدم إرادتها تحمل لدى العرف على الأنواع، والحمل على الأصناف يحتاج إلى دليل، ولم يتضح وجه جزم الشيخ - قدس سره - بذلك مع كونه بصدده بيان نفس القاعدة لا مدركها.

والظاهر منها أن الصلح مثلاً لما لم يكن بنفسه موجباً للضمان، لا يدخل فى أصل القاعدة ولو اقتضى صنف منه ذلك، وكذا الهبة، والبيع لما كان بنفسه موجباً للضمان، ففاسده موجب له، ولو فرض أن بعض أصنافه ولو بواسطة الشرط لا يوجب.

ولو قيل: لا داعى للحمل على خصوص النوع أو الصنف، بل يمكن أن يقال: إن ألفاظ العموم تدلّ على تكثير المدخول بأى كثرة ممكنة نوعاً، وصنفاً، وفرداً، ومع عدم إمكان التكثير الفردى، يؤخذ بغيره، وينتج الشمول للأنواع والأصناف.

ولعلّ الظاهر من الشيخ الأعظم - قدس سره - حيث قال: إن العموم ليس باعتبار خصوص الأنواع^٢ فإنه ظاهر فى أنه باعتبار الأعمّ منها ومن الأصناف.

يقال: إنه أيضاً خلاف الظاهر؛ ضرورة أن الظاهر من مثل «كل عقد كذا» أو مثل «أوفوا بالعقود» خصوص التكثير الأفرادى، فإن العقد عبارة عن نفس الطبيعة، والألفاظ الدالة على الكثرة تكثّرها، ولا دلالة فيها على النوع والصنف وكثرتهما، ولو منعه مانع منه يحمل على الأنواعى منه عرفاً.

بل ربما يقال: إنه لخصوص التكثير النوعى كما قالوا فى «أوفوا بالعقود».
مع أن لازمه فى كثير من الموارد تكثّر الحكم وتكرّره، وهو ممّا لم يلتزمه أحد،

١ . المحقق المامقانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٩.

٢ . المكاسب؛ ١٠٢.

فإذا قال: «أكرم كلَّ عالم» وقلنا بالتكثير الأفرادى والأنواعى والأصنافى، يتعلّق الحكم بالأفراد؛ لأجل الانحلال، وعلى عنوان الأنواع، وعلى عنوان الاصناف، فإن كان زيد فرداً منه، وتحت صنف، وصنف صنف، كان اللازم منه وجوب إكرامه تارة: باعتبار كونه فرداً من العالم، وأخرى: باعتبار كونه تحت صنف، وثالثة: باعتبار كونه تحت صنف صنف، وهو كما ترى.

مضافاً إلى أن التكثير الكذائى، مستلزم للحاظ نفس الطبيعة بما هى، ولحاظها مع الخصوصيّات المتنوّعة والمصنّفة فى عرض واحد وبنحو الاستقلال، حتّى تتكثّر بورود ألفاظ التكثير من جميع الجهات، وهو على فرض إمكانه خلاف وجدان المستعملين. ثم إنّ لازم التكثير النوعى والصنفى فى المقام، وقوع التعارض بين أصل القاعدة وعكسها فى مثل عارية الذهب، والفضّة، والصلح غير المجّان؛ لأنّ مقتضى شمول الصنف ضمان الفاسد منه، ومقتضى شمول النوع عدم الضمان، فيدخل الفرد باعتبار الصنف فى الأصل، وباعتبار النوع فى العكس، فيتعارض الحكمان. هذا لو قلنا بأنّ قضيّة العكس أيضاً حكم اقتضائى سالب للضمان اقتضاءً. وأمّا لو قلنا: بأنّ سلب الضمان فيه لعدم اقتضائه، فلا يأتى ما ذكر.



ثمّ لو قلنا وسلّمنا: بأنّ النسبة بين العقد السببى والمسببى نسبة المصدر واسمه، يمكن الخدشة فى دعوى كون إمضاء أحدهما إمضاء الآخر- على ما ذهب إليه: من أنّ المناط فى كون إمضاء اسم المصدر إمضاء المصدر وحدتهما ذاتاً- بأن يقال:

لاشبهة فى أن المصدر واسمه مختلفان عنواناً ومفهوماً واعتباراً، كما صرح هو بتباينهما،^١ فحينئذ نقول: إن أدلة الإنفاذ من الإطلاق والعموم، إنما تعلقت بالعناوين أو المصاديق الذاتية، لا المصاديق مع كل ما يتحد معها:

أما المطلقات فواضح؛ لأن فى قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ^٢ مثلاً إنما جعل الحلية - لو فرض كونه فى مقام الجعل - على طبيعى البيع وماهيته المطلقة، لا على الأفراد، وإنما يحكم بحلية الأفراد؛ لكون الماهية موجودة بعين وجودها؛ لا لكون متعلق الحكم هو الأفراد.

وأما فى العمومات نحو: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فَإِنَّ الْعَقْدَ عبارة عن نفس الطبيعة، والدال على الكثرة - كالجمع و «اللام» - يدل على كثرة نفس الطبيعة.

وإن شئت قلت: إن وجوب الوفاء متعلق بالأفراد الذاتية للعقد، لا بها.

وما يتحد معها، فإذا فرض كون المطلقات والعمومات بصدد تنفيذ المعاملات المسببية - أى حاصل المصدر على زعمه - فلا يكون إمضاء اسم المصدر إمضاء المصدر؛ لأن متعلق الإمضاء عنوان اسم المصدر، وهو يخالف المصدر ويباينه عنواناً ومفهوماً، والاتحاد الخارجى لا يفيد بعد الاختلاف فى المتعلق.

ألا ترى: أنه لو قيل «اسم المصدر لا يكون منتسباً إلى فاعل» لا يسرى هذا الحكم إلى المصدر، لمكان اتحادهما خارجاً؛ لأن الحكم تعلّق على مورد الاختلاف؛ أى الماهية والعنوان، والتشبيّه بالاتحاد الخارجى غير مفيد.

والإنصاف: أن ما أفاده تبعيد للمسافة، مع عدم صحته فى نفسه، ولا يحتاج تصحيح الدعوى إلى تلك التكاليفات، فتدبر.

١. الآمل؛ المكاسب و البيع (تقريرات المحقق النائينى)؛ ١: ١١٤.

٢. البقرة / ٢٧٥.

ثم إنه بما ذكرناه يظهر النظر فيما رامه في الأصول، وبنى على هذا المبنى غير المسلّم، وهو إدخال المعاملات - على فرض وضعها للمسببات - في النزاع في باب الصحيح والأعم،^١ فراجع. هذا كله هو الكلام في مقام الثبوت والتصور.^٢



أن الأحكام الشرعية القانونية المترتبة على موضوعاتها على قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائية، وهي التي أنشئت على الموضوعات ولم تبقَ على ما هي عليه في مقام الإجراء، كالأحكام الكلية قبل ورود المقيّدات والمخصّصات ومع قطع النظر عنهما، أو لم يثن وقت إجرائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى وليّ العصر - عجّل الله فرجه - ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح [تقتضيها] [العناية الإلهية]. ثانيهما: الأحكام الفعلية، وهي التي آنَ وقت إجرائها، وبلغت موقع عملها بعد تمامية قيودها ومخصّساتها، فأولوا بالعقود بهذا العموم حكم إنشائي، والذي بقي بعد ورود المخصّصات عليه بلسان الكتاب والسنة هو الحكم الفعلي.^٣



من بعض الأعظم - قدس سره - فإنه بعد تقسيم العقود إلى الإذنية، والتنجزية، والتعليقية، اختار عدم جريان أصالة اللزوم في الإذنية؛ بدعوى أنها متقومة بالإذن، ومع رجوعه عنه لا معنى لبقائها.

١. الكاظمي؛ فوائد الأصول (تقارير المحقق الثاني)، ١: ٨١ - ٨٢.

٢. كتاب البيع؛ ١: ٨٢ - ٨٣.

٣. مناهج الوصول؛ ٢: ٢٤ - ٢٥.

بل فى الحقيقة ليست هى عقوداً، وخروجها عن أَوْفُوا بِالْعُقُودِ من قبيل التخصص، وقد مثل للعقود الإذنية بالعارية، والوديعة، والوكالة، والمضاربة. أقول يرد عليه: - مضافاً إلى أنه لو صح ما ادّعاه من أنها ليست عقوداً، لم يكن ذلك فى الحقيقة تفصيلاً فى العقود - أنه ما الفرق بين المزارعة والمساقاة، وبين المضاربة، حيث لا شبهة فى أنهما عقدان لازمان، دون المضاربة، فهل ماهية عقد المساقاة غير القرار على سقى الأشجار المعلومة بحصة من ثمرتها، فالملك من المالك، والعمل من العامل، والثمرة بينهما؟!

وهل ماهية عقد المزارعة، غير القرار على أن الأرض من المالك، والعمل من الزارع، والحاصل بينهما، كما أن المضاربة قرار أن رأس المال من المالك، والعمل من العامل، والربح بينهما؟! ففى الحقيقة هذه الثلاثة من وادٍ واحد، وإنما الاختلاف فى المتعلقات.

والتحقيق: أنها كلها من العقود؛ فإن ماهية العقد، ليست إلا القرار بين الطرفين فى أمر، فالبيع والمضاربة والوكالة من وادٍ واحد؛ من حيث العقديّة.

بل التحقيق: أن العارية والوديعة أيضاً من العقود، وكونها جائزة - تنفسخ بفسخ أحد المتعاملين - لا يقتضى سلب العقديّة عنها لو لم يؤكدها، والإنصاف أنه لا معنى محصل للعقود الإذنية^١.



دلالة آية الوفاء على اللزوم

فمنها: عموم قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ. و«العقود»:

إِذَا جُمِعَ «عقد» بفتح العين،^١ وهو الربط الخاصّ فى الحبل، استعير للعقود الاعتباريّة؛ بدعوى أنّه فى تبادل الإضافتين اللتين يتخيّل أنّهما كالحبل، تحصل عقدة كالعقدة فى الحبل.

فحينئذ تختصّ العقود بما فيها تبادل بنحو، كالبيع، والإجارة، والصلح، وتخرج منها ما لا تبادل فيها، كالنكاح، والهبة، والوقف بناءً على كونه عقداً، والضمان، والكفالة، ونحوها، وكذا مطلق الإيقاعات.

أو بدعوى: كون نفس الإيجاب والقبول، وربطهما فى الاعتبار، بمنزلة ربط الحبل والعقدة الحاصلة فيه، فتدخل فيه جميع أنواع العقود، وتخرج منه الإيقاعات، كالنذر، واليمين، والوقف بناءً على عدم اعتبار القبول فيه.

وإِذَا جُمِعَ «عقد» بكسر العين، وهو القلادة،^٢ استعير لمطلق ما لزم إتيانه؛ بدعوى أنّه كقلادة فى عنقه تلزمه حيثما كان، فتدخل فيه جميع العقود والإيقاعات والتعهدات.

والأظهر مع الغضّ عن القرائن الخارجيّة، هو الأوّل؛ فإنّه أوفق بالاعتبار، على إشكال يأتى الكلام فيه.

وبالنظر إلى قوله تعالى فى النكاح: أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ^٣ وقوله تعالى: وَلَا تَغْزِمُوا عَقْدَةَ النَّكَاحِ^٤ هو الثانى؛ لعدم التبادل فى باب النكاح، ومع ذلك عبّر بالـ «عقدة» والظاهر أنّ «العُقود» أيضاً بهذا المعنى والاعتبار.

١. لسان العرب؛ ٩: ٣٠٩.

٢. قاموس المحيط؛ ١: ٣٢٧.

٣. البقرة / ٢٣٧.

٤. البقرة / ٢٣٥.

وأما بالنظر إلى صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله - عليه السلام - فى قوله: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** قال: «بالعهود»^١.

فالمراد بـ «العُقُودِ» العهود، فتخرج العقود المصطلحة عنها؛ فإن اعتبار العقد المصطلح يخالف اعتبار العهد، ضرورة أن البيع والإجارة ونحوهما، ليس فيها معنى العهدة والعهد والتعهد، لا مطابقة، وهو واضح، ولا التزاماً؛ لما تقدّم من أن الفعل الاختيارى، لا يعقل أن يكون من المداليل الالتزامية.

مضافاً إلى وضوح أن البيع ليس إلّا تبادل مال بمال، إلّا أنه من الأحكام العقلائية المترتبة عليه وعلى نحوه، لزوم العمل على طبق مقتضاه، وهى غير نفس العقد.

نعم، فى عقد الضمان والكفالة التعهد والالتزام ثابت، فيدخلان فى عنوان «العهود» كما تدخل فيه قاطبة العهود؛ من النذر وأخويه، ومنها البيعة المأخوذة للخلفاء وولاية العهد، بحسب ما تعارف فى عصر نزول الآية.

وعلى هذا الاحتمال، كانت الآية أجنبية عن البيع ونحوه، إلّا أن الأصحاب من عصر الشيخ - قدس سره - إلى زماننا هذا، قد تمسكوا بها لنفوذ العقود الاصطلاحية ولزومها، والآيتان الواردتان فى النكاح، شاهدتان أو مؤيدتان لدخول مثل عقد النكاح فى العقود، وأن الاعتبار فيه وفى غيره سواء.

فلا بدّ إمّا من الالتزام باستعمال «العقود» فى العهود والعقود التى ليست بعهود؛ بنحو استعمال اللفظ فى أكثر من معنى.

أو الالتزام بأنّ «العقود» جمع «عقد» بكسر العين كما أشرنا إليه.

أو الالتزام بأن العقد من عقد العسل؛^١ أى غلظ، أو بمعنى أحكم،^٢ فيدعى أن العقود والعهود باعتبار لزومها، فيها غلظة وإحكام، فتدخل فيها جميع العقود والعهود، ولم يظهر من الصحيحة المتقدمة، أن المراد انحصار العقود بالعهود؛ فإن قوله قال: «بالعهد» لم يظهر منه الانحصار، ولا التفسير، بل لعله للتنبيه على دخول العهد فيها أيضاً، فتأمل.

ويمكن أن يقال: إن العهود التي وقعت بين شخصين، فيها معنى العقود أيضاً، كالبيعة التي كانت متعارفة في تلك الأعصار بالتصفيق ونحوه؛ فإنها أيضاً بمنزلة العقدة ولو ادعاءً وتشبيهاً، فتدخل في العقود تلك العهود باعتبار العقد، لا باعتبار التعهد، وتخرج منها التعهدات الإيقاعية، كالنذر، والعهد.

وبعبارة أخرى: إن في تلك العهود حيثيتين، إحداهما: التعاهد، وثانيتهما: التعاقد، وبه يحصل التعاهد، كعقد الضمان، فأطلق عليها «العقد» بهذه الحيثية.

ثم إن الأظهر من بين الاحتمالات والأبعد من مخالفة الظاهر، هو أن «العقود» استعيرت لمطلق العقود المعاملية والعهدية، كعقد البيعة، والتعهدات المتداولة بين الدول أو الأشخاص، فإنها أيضاً عقود تحتاج إلى الإيجاب والقبول، ولولا ذلك لما صح إيجاب الوفاء بها؛ لأنه فرع قرارها، فادعى أن ربط القبول بالإيجاب عقدة، وأنها حاصلة من نفس ربطهما.

وفى هذا الاحتمال لا تكون مخالفة ظاهر، إلا في إطلاق «العقود» على الأفراد الادعائية، ولا محذور فيه؛ لقيام القرينة الواضحة عليه، فالعقد استعمل في نفس الإيجاب والقبول؛ بالدعوى المتقدمة.

١. لسان العرب: ٩: ٣١٠.

٢. المنجد: ٥١٨.

وأما سائر الاحتمالات، فتكون مخالفة للظاهر من جهات، بلا قيام قرينة. مثلاً: لو أُريد من «العقد» تبادل الإضافتين؛ بدعوى أن كل إضافة حبل، وأن التبادل بينهما عقدة، لتكثر الادعاء؛ فإن تبادل الإضافتين أثر العقد المصطنع، ولا معنى لوجوب الوفاء به، فلا بد من دعوى أخرى؛ وهى أن العقد المؤثر أثر، وفى احتمال إرادة جمع العقد بالكسر باعتبار اللزوم، يحتاج إلى دعوى أخرى... وهكذا.

المراد من الوفاء

ثم إن الظاهر من «الوفاء» هو العمل على طبق مقتضى العقد وافياً، كما يظهر من موارد استعماله، مثل الوفاء بالنذر، والعهد، واليمين.

والظاهر البدوى من وجوبه هو الوجوب الشرعى، ولازمه تحقق تكليفين - فى مثل البيع - بعد تحققه:

أحدهما: وجوب الوفاء بعنوانه.

وثانيهما: حرمة حبس مال الغير أو غصبه.

وفى الثمن إذا كان كلياً؛ وجوب أداء الدين، ووجوب الوفاء بالعقد، والالتزام به مشكل جداً.

فيدور الأمر بين الأخذ بعموم «العقود» ورفع اليد عن ظهور الوجوب فى كونه شرعياً - فيحمل ذلك على نحو الالتزامات العقلانية - وبين رفع اليد عن العموم، وحمله على العقود العهدية التى ليس فيها إلا التعهد بعمل، نحو عقد الولاية، والتعهدات العقدية المتعارفة بين الدول والاشخاص.

بل ربما يقال: إن المراد بـ «العقود» هاهنا هى العهود التى وقعت فى عقد الولاية، والجمع باعتبار أن العقد كان متعدداً بتعدد الأشخاص، أو بتعدد الواقعة.

وتشهد له رواية ابن أبى عمير، عن أبى جعفر الثانى - عليه السلام - فى قوله

تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - عقد عليهم لعلى - عليه السلام - بالخلافة في عشر مواطن، ثم أنزل الله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ التي عقدت عليكم لأمر المؤمنين»^١.

وتؤيدها صحيحة ابن سنان المتقدمة وكون الآية في سورة المائدة المشتملة على آية تبليغ الولاية.

لكنه غير مرضى بعد عموم الآية، وتمسك الأصحاب خلفاً عن سلف بها، وعدم دلالة الروايتين على الانحصار، وعدم جواز الاتكال على مثل تلك التأييدات. على أنه لو نزلت الآية الكريمة في خصوص عهد الولاية، لصار شائعاً لكثرة الدواعي على ذلك، فإبقاء العقود على ظهورها وعمومها، ورفع اليد عن الظهور في الوجوب الشرعي أولى.

بل الإنصاف: عدم ظهورها فيه، بعد كون لزوم الوفاء بالعقود والعهود عقلاً، شائعاً بين جميع الطوائف، ظاهراً لديهم، وفي مثله لا ينقح في أذهانهم إلا ما هو الشائع بينهم، وهو المناط في الاستظهار، وظهور الأمر في الوجوب الشرعي ليس - كسائر الظهورات - مستنداً إلى دلالة لفظية، بل هو كظهور الحال والمقام.

ومع كون وجوبه ولزومه العقلائي مرتكزاً في الأذهان، لا يحمل الكلام إلا على ما هو المرتكز، كالأمر بالعمل بخبر الثقة، أو الظهور اللفظي، أو غيرهما مما هو معهود عند العرف.

فالآية الكريمة تدل على لزوم العمل بالعقود، ولازم ذلك - بحسب الفهم العرفي - أن العقود لازمة؛ ضرورة أن اللزوم لازم عرفي لوجوب العمل، وكونه ملزماً به، ولو قيل: «إنك ملزم بالعمل بعقد كذا، ولكن زمامه بيدك فسخاً وإبقاء» عد ذلك عند

العرف تناقضاً.

فالقول: بأنّ وجوب الوفاء، لا ينافى جواز العقد أو خياريّته^١ ساقط جداً؛ لعدم جواز الاتكال فى هذا المجال على التخریصات العقلیّة، بل المناط هو فهم العرف واستظهارهم.

كالقول: بأنّ وجوب الوفاء، لازمه وجوب إبقاء العقد تكليفاً، فهو دالّ على جوازه؛ لاعتبار القدرة فى متعلّق التكليف ضرورة أنّ ذلك بعيد عن الأذهان جداً، بل لازمه إقدار المكلف على المخالفة، ثمّ الأمر بالوفاء.

وبعبارة أخرى: ردع العقلاء عن البناء على لزوم العقد، ثمّ الأمر بعدم الفسخ، وهو أمر بعيد عن الأذهان، بل لعلّه مستهجن عند العرف لو فسّر المقصود لهم، فلا ينبغى الإشكال فى الدلالة على اللزوم.

ثمّ إنّ ما ذكرناه: من أنّ وجوب الوفاء، يحمل على ما هو المرتكز العرفى، ليس المراد منه أنّ «العقود» فيها أيضاً محمولة على العقود المعهودة اللازمة عرفاً، حتّى يقال: إنّ لازمه بطلان التمسك بالاية، ولزوم الرجوع فى كلّ مورد إلى الحكم العرفى.

بل المراد: أنّ خصوص وجوب الوفاء محمول على ذلك، فرفع اليد عن العموم بلا حجة، لا وجه له، فالعموم على عموميه، ووجوب الوفاء هو اللزوم العقلانى، فتدبر. ثمّ لو فرض أنّ الوجوب هو الوجوب الشرعى التعبدى، لا يضرّ بالمقصود؛ من الدلالة على اللزوم بالتقريب المتقدم، هذا على ما هو التحقيق: من أنّ الوفاء عبارة عن العمل بالمقتضى.

وأما لو قلنا: بأنّه الإبقاء للعقد، وقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** بمعنى حافظوا عليها،

فيحتمل أن يكون الأمر به حكماً تكليفاً تعبدياً، ولازمه جعل العقود جائزة أو خيارية، ثم الأمر بعدم هدمها.^١

وهذا ممّا لا ينبغي أن ينسب إلى المتعارف من الناس، فكيف بالحكيم؟! بل يجب تنزيه كلامه عنه؛ فإنّ جعل العقود اللازمة عند العقلاء جائزة، أو جعل الجواز للعقود، ولو مع الغضّ عن حكم العقلاء، ثمّ الإلزام بإبقائها وعدم هدمها، من غرائب الأمور عند العقلاء.

ويتلوه في الغرابة، جعل وجوب الوفاء إرشاداً إلى الجواز وكناية عنه؛ فإنّ من قبيل الألفاظ والأحجية.

مضافاً إلى عدم إمكان الكناية والإرشاد إلى الجواز إلّا إذا كان الحكم الإلزامي جدّاً، ولعلّ الجمع بين ذلك والإرشاد غير جائز، ولو جاز لم يحمل الكلام عليه إلّا مع القرينة، مع عود المحذور المتقدّم على فرض الحكم التكليفي الجدّي.

وبعد بطلان الاحتمالين، لابدّ من الحمل على الإرشاد إلى اللزوم، كسائر الأحكام الإرشادية إلى الأحكام الوضعية، وهذا ممّا لا مانع منه عقلاً، ولا عند العقلاء والعرف، فيرجع الكلام إلى أنّ المكلفين ملزمون بالوفاء؛ لأنّ العقود لا تنفسخ بفسخهم، وزمامها خارج من أيديهم.

وممّا ذكر يظهر الكلام، فيما إذا أريد به أعمّ من العمل بالمقتضى، ومن إبقاء العقد؛ فإنّ جعله حكماً تكليفاً في العنوانين، يأتي فيه المحذور المتقدّم، كجعله إرشاداً إلى الجواز، أو جعل أحدهما تكليفاً، والآخر إرشاداً إلى الجواز، نعم لا مانع من الإرشاد إلى اللزوم كما تقدّم.

حول إشكال لزوم الشبهة المصداقية فى التمسك بالاية ونحوها

هذا، وأما ما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - لإثبات اللزوم: من التمسك بإطلاق دليل وجوب الوفاء بالعقد حتى بعد الفسخ، وحرمة نقض ما يقتضيه كذلك، وهو اللازم المساوى للزوم.^١

فأوردوا عليه: بأنه من قبيل التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية.^٢ وأجيب عنه بوجوه:

منها: أن العقد هو الإنشاء، وهو آنى التحقق، فإذا تعلّق به الحكم المستمر، دلّ ذلك على أن الوجود الانى للموضوع، كافٍ لثبوت الحكم المستمر.^٣
ومنها: أن العقد هو السبب؛ أى الألفاظ المتصرّمة، والحكم المستمرّ تعلّق بها، فيكون دليلاً على لزوم الوفاء مطلقاً.^٤

وعلى هذين التقرّيبين، لا يلزم التمسك بالعام فى الشبهة الموضوعيّة، وعلى هذا تكون أدلّة الخيارات، من قبيل المخصّصات الحكميّة لدليل وجوب الوفاء.
وفيه: - مضافاً إلى إمكان دعوى انصراف دليل وجوب الوفاء عن التصرفات بعد الفسخ المؤثّر، ومعه لا يصحّ التمسك به فى مورد الشبهة المصداقية، فتأمل - أن تشخيص العناوين على عهدة العرف، ولا شبهة فى أن الإنشاء واللفظ، ليس شىء منهما عقداً، بل العقد منشأ بالإنشاء بآلية الألفاظ بما لها من الدلالات العرفيّة.

كما لا شبهة فى أن العقد لدى العرف أمر باقٍ، يعرضه الفسخ والهدم فى مورد

١. المكاسب: ٢١٥.

٢. المحقق الرشتى؛ الإجارة: ١٤.

٣. انظر المحقق محمد تقى الشيرازى؛ حاشية المكاسب: ٢: ٧١؛ المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ٢: ٧.

٤. انظر المحقق محمد تقى الشيرازى؛ حاشية المكاسب: ٢: ٧٢؛ المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ٢: ٧.

الخيارات العقلانية، ولا يعقل ذلك في الإنشاء واللفظ، فلا محالة يكون العقد أمراً اعتبارياً باقياً لدى العرف، ومع احتمال الفسخ المؤثر ترجع الشبهة موضوعية. ولو سلم إطلاق «العقد» على الإنشاء وعلى السبب، فلا إشكال في إطلاقه على المنشأ والمسبب أيضاً، ومع دوران الأمر بينهما يكون المتعين هو الأخير؛ حفظاً لظهور دليل وجوب الوفاء، ضرورة أنه ظاهر في أن الوجوب، تعلق بعنوان موجود في ظرف الوجوب.

ومنها: أن العقد العرفي موضوع لوجوب الوفاء، وهو باقٍ حتى بعد الفسخ غير المؤثر عرفاً؛ لأن الموضوعات الاعتبارية - كالموضوعات التكوينية - غير داخلية تحت تصرفات الشارع، بل له الحكم عليها إخراجاً وإدخالاً، ويكون حكمه من قبيل التوسعة والتضييق، والتقييد والتخصيص، ومعه لا تكون الشبهة مصداقية.

ومع الغض عن ذلك، فالاعتبارات العقلانية - ومنها العقد، والبيع، والشرط ونحوها، كالبناءات العقلانية، نحو البناء على العمل بخبر الثقة، والظواهر، وأصالة الصحة - لا ترفع اليد عنها إلاّ بردع وأصل من الشارع الأقدس، واحتمال الردع لا يكون رادعاً، كما أن ما دلّ على الردع إذا لم يصل إلى العرف، لا يعقل أن يكون رادعاً.

فالفسخ المؤثر شرعاً ما لم يصل إليهم، لا يصلح لهدم العقد العرفي وفسخه، وليس الفسخ والهدم من الأمور الواقعية، اطلع عليه العرف أم لا، ومعه لا تكون الشبهة مصداقية.

كما أنه على ذلك، يصحّ التمسك أيضاً بدليل حلّ البيع والشرط وغيرهما؛ لإثبات اللزوم بالتقريب المتقدم، من غير لزوم الشبهة المصداقية.

وقد فرغنا عن تفصيل الأدلة، وتحقيقها، ونقضها وإبرامها، في الجزء الأول من

الكتاب، فراجع.^١

فإن قلت: إن وجوب الوفاء لم يتعلّق بالعقود الجائزة بالضرورة، بل تعلّق بما هو لازم فى نظر الشارع، ففيما تردّد بين الجائز واللازم، لا يصحّ التمسك به، وكذا الحال فى حلّ البيع بعد الفسخ، فإنه تعلّق بحصّة لازمة فى نظره. قلت: هذا الإشكال ضعيف جداً، وخلط بين الإرادة الاستعماليّة القانونيّة وبين الإرادة الجدّيّة.

توضيحه: أن موضوع الأحكام إن كان الطابع، نحو البيع فى قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ^٢ فلا شبهة فى أن لفظ الْبَيْع لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة، والخصوصيّات اللاحقة بها - خارجاً، أو ذهنياً - خارجة عنها، لا يعقل دلالة اللفظ عليها. كما لا شبهة فى أن المعنى أى طبيعة البيع، لا يعقل أن تحكى عن الخصوصيّات الزائدة، والمصاديق الخارجيّة أو الذهنيّة.

نعم، بعد ما تعلّق الحكم بالطبيعة، صار كأنه لازمها، فإذا وجدت فى الخارج، كانت متعلّقة له، فالبيع بنفس ذاته موجود مع المصاديق، وكلّ مصداق تمام حقيقته، كما فى الكلّيّات الأصيلّة.

فالحكم الثابت له، ثابت لوجوده الخارجى بعنوان بيعيّته، لا بسائر الخصوصيّات، ويجب الأخذ بإطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ على فرض إطلاقه، ويحكم بأنّ البيع حلال أينما وجد، وإذا ورد تقييد من الشارع الأقدس، كشف ذلك عن جدّه، لا

١ . كتاب البيع؛ ٤: ٢٤ - ٣٤.

٢ . البقرة / ٢٧٥.

عن كَيْفِيَّةِ الاستعمال، فالمطلق حِجَّة وكاشف عن الجِدَّة، مع عدم الدليل على التقييد.
فقلوه تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ حِجَّةً عَلَى حَلِيَّةِ الْبَيْعِ بِلا قيد، وبركة الاستصحاب
حِجَّةً عَلَى حَلِيَّةِ الْبَيْعِ بعد الفسخ، إِلَّا مَا دَلَّ الدليل على خروجه.

ومنه يعلم الحال فى العمومات، نحو أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فَإِنَّهَا أَيْضاً - بحسب الدلالات
اللفظية - لا تحكى إِلَّا عن مفاد الألفاظ.

وتوهم: أَنَّ الجمع المحلى و «كلّ» دالّان على الأفراد الخارجيّة المتشخّصة غير
مرضى؛ لأنّ «كلّ» ونحوه لا يدلّ إِلَّا على الكثرة بنحو الإجمال، ومن إضافته إلى
طبيعة - كالعقد مثلاً - يستفاد أنّ الكثرة لهذه الطبيعة بالدلالات المتعدّدة.

وأما الخصوصيّات اللاحقة للطبيعة خارجاً، فلا تعقل دلالة تلك الألفاظ عليها،
كما لا تعقل حكاية العناوين المدلولة بها عنها.

فقلوه تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لا يدلّ إِلَّا على وجوب الوفاء بكلّ فرد من العقود، بما
أنّه عقد، من غير دلالة على الخصوصيّات الفرديّة، كالعقد الربوى وغيره.

فكلّ عقد بما هو عقد، مدلول لهذا العامّ، وهو حِجَّة على لزوم الوفاء به، ودالّ
على لزومه، فإذا ورد تخصيص عليه، يكون ذلك مخرجاً عن العموم، ويبقى الباقي،
فالجائز واللازم خارجان عن مفاد الأدلّة، ولا يعقل كشف الألفاظ أو العناوين عنهما.

فالإشكال ساقط من أصله، والتعرّض له - مع وضوح بطلانه - لأجل أن لا يشتبه
الأمر على بعض الطلبة، غفلة عن أنّ هذا الإشكال، متوهم فى جميع العمومات
والإطلاقات، ولا يختصّ بالمقام.^١

ثمّ على فرض اعتبار الماليّة فى العوضين، لو شكّ فى تحقّقها فى أحدهما، فلامجال للتمسك بأدلة صحّة البيع والتجارة، ولا برواية «تحف العقول» لأنّ الشبهة فى الصدق، بل ولا بعموم وجوب الوفاء بالعقود فيما إذا أراد المتبائعان البيع. والقول: بأنّ البيع وإن شكّ فى تحقّقه حينئذٍ، لكن لا شكّ فى تحقّق العقد، فيصحّ التمسك فيه بدليل وجوب الوفاء بالعقود، غير ظاهر؛ لأنّ عقد البيع عقد واحد، لا بيع وعقد آخر، فلا يعقل مع الشكّ فى البيع العلم بتحقّق العقد.

وبعبارة أخرى: إنّ الفرق بين قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** وبين قوله تعالى: **تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ** وقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** أنّ الأوّل خاصّ بالبيع، والثانى أعمّ منه ومن سائر التجارات، والثالث أعمّ منهما بناءً على شموله للعهد غير التجارى، ومقتضى الاعميّة أوسعيّة الدائرة، لا تحقّق كلّ بعنوانه فى كلّ مصداق مستقلاً فى الوجود.

فإذا كان تحقّق التجارة والعقد بعين تحقّق البيع، وإن كان الصدق باعتبارات، فلا يعقل عدم تحقّق البيع فى مورد لا يكون العوضان مالأ مع تحقّق التجارة والعقد.

والفرض فى المقام، أنّ المتبايعين أرادا إيقاع البيع، لا أمر آخر أجنبى عنه، فإذا لم يتحقّق البيع، فلا معنى لوجوب الوفاء؛ لعدم شىء آخر وراء البيع الذى لم يتحقّق، فإذا كان الأمر بحسب الواقع كذلك، لا يعقل مع الشكّ فى البيع العلم بالتجارة والعقد؛ لأنهما فى مورد البيع عينه.^١



ثمّ إنّ ما مرّ إنّما هو فى الشبهة الحكميّة، ويجرى نحوها فى الشبهة

الموضوعيّة في خصوص إجراء الأصول، فإذا شكّ في عقد خارجي أنّه مصداق لل لازم أو الجائر - مثل ما إذا شكّ في بيع خارجي أنّه بيع بالصيغة أو معاوضة، بناءً على جوازها، أو في عقد أنّه بيع أو هبة - فتجرى أصالة بقاء العقد؛ لتنقيح موضوع أو فوّا بالعقود فيحكم بأنّه لازم.

إلا أنّ إحراز هذا الاصل لموضوع أو فوّا بالعقود مبنّى على جواز التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ لأنّ أصالة بقاء طبيعة العقد بنحو الكلّي، لانتبث العقد لل لازم، وموضوع أو فوّا هو العقد لل لازم، بعد خروج العقود الجائزة منه بالتخصيص، ومع صحّة التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، لاحتاج إلى الاصل، كما أنّه مع إحراز الاصل للعقد لل لازم، لاحتاج إلى العموم، كما أنّ أصالة بقاء الاثر، لا تحرز لل لزوم إلا بالاصل المثبت.^١



وأما ما يقال في مقام بيان اعتبار التوالى، بأنّ العقد المركّب من الإيجاب والقبول القائمين بنفس المتعاقدين بمنزلة كلام واحد، مرتبط ببعضه ببعض، فلا بدّ في ترتّب الحكم عليه من تحقّقه بنحو الوحدة الاتصاليّة، والفصل الطويل أو بالاجنبى يقدح بالهيئة الاتصاليّة والوحدة الاعتباريّة.^٢

أو يقال: إنّ العقد بما أنّه موضوع الاثر الواحد، لا بدّ وأن يكون واحداً عرفاً، والفصل مخلّ بوحده العرفيّة.^٣

١ . كتاب البيع: ٤: ٥٠.

٢ . المكاسب: ٩٨.

٣ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٩: ٧١.

فغير وجيه؛ لأن العقد، والبيع، والتجارة ونحوها عبارة عن المعانى المسببية، وقد مرّ فى المعاطاة بيان أن العقد ليس من مقولة اللفظ، فَعُقْدَةُ النَّكَاحِ الواردة فى الكتاب العزيز عبارة عن العلقه المتبادلة بين المتعاملين، كأنها بتبادل الإضافتين صارت عقدة كعقدة الخيط، وهى أمر باقٍ، يصح أن يعبر عنه بقوله تعالى: أَوْ يَغْفُورَا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ^١

فلا بدّ من ملاحظة هذا الربط والعلقه المسببية، وهى ليست من الأمور المتدرّجة الوجود، ولا من مقولة الالفاظ، حتّى تلاحظ هيئتها الاتصاليّة، فقياسها بالقراءة، والتشهد، والصلاة، ونحوها مع الفارق، وقد تقدّم أن بالإيجاب يتمّ العقد والبيع، والقبول بمنزلة الإجازة.

نعم، ما هو المعتبر ارتباط قرارهما وعهدهما؛ أى عهد البائع وقراره بقبول المشتري، وهو حاصل مع بقاء الإيجاب الاعتبارى؛ أى المعنى المسببى بنظر العقلاء، فما لم يصر الإيجاب الكذائى منسياً ومعرضاً عنه، صحّ ضمّ القبول إليه. فلو قال: «بعتك هذا الفرس، قم وتفكر فى صلاحك» فقام وتأمل ساعة أو ساعتين، بل يوماً أو يومين، فاختر القبول، يصدق «العقد» عليه، ويجب الوفاء به عرفاً وشرعاً. كما أن الجهود الكتبية بين الدول وبين الشركاء فى التجارات، لا يعتبر فيها التوالى لدى العقلاء.

فالمضرّ عدم ربط المسببات، والمعتبر ربطها، لا التوالى بين الإيجاب والقبول وبين الاسباب، من غير فرق بين كون دليل التنفيذ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^٢ أَوْ أَحْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ^٣ و

١. بقره / ٢٣٧.

٢. المائدة / ١.

٣. البقرة / ٢٧٥.

تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ^١

ثم إن مقتضى تقريب الشيخ الاعظم^٢ ذيل كلام الشهيد، عدم الفرق في عدم الصحة بين اعتبار العقد وغيره لأن برهانه - وهو أن الإيجاب والقبول بمنزلة كلام واحد، مرتبط بعضه ببعض، فيه الهيئة الاتصالية، فيقده تخلل الفصل بهيئته الاتصالية - جارٍ في غيره أيضاً؛ لأن البيع والتجارة أيضاً على هذا المبنى، عبارة عن الإيجاب والقبول المرتبطين، وبمنزلة كلام واحد.

وما قيل في بيان الفرق بأن «العقد» ربط ووصل، ففي مفهومه معتبر ذلك، فلا بد أن لا يتخلف العقد اللفظي أحد جزئيه عن الآخر، بخلاف البيع والتجارة؛ إذ ليس مفهومهما كمفهومه مقتضياً للربط،^٣ مع كونه غير مرضي في نفسه، غير مربوط باستدلال الشيخ، فراجع.

ثم إن ما ذكره الشيخ ليس مختصاً بالأمر المتدرّجة، بل كلّ أمور يجمعها عنوان واحد، ولها هيئة خاصة اتصالية، أيضاً كذلك، كالعسكر، والدار، والبستان، والبلد، فالتدريج والقرار غير دخيلين، ولا يبعد أن لا يخالف الشيخ ذلك، وإنما خصّ بالأمر التدريجي؛ لأنّ المقام من قبيله.

وقد عدل بعض الأعظم عن تقريب الشيخ - قدس سره - بقوله: «كلّ أمرين أو أمور يجمعها عنوان واحد كـ «الصلاة، يجب أن لا يفصل بينها فاصل مخلّ بالجهة الجامعة».

لكن يظهر من ذيل كلامه أيضاً الفرق بين العقد والبيع، وفي كلامه موارد أنظار،

١. النساء / ٢٩.

٢. المكاسب: ٩٨.

٣. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ١: ٧١.

تظهر للنظر الدقيق.^١

ولو فقد بعض الشرائط حال العقد ووجد بعده، وقلنا: بأن الكشف على القواعد، كما لو كان المبيع خمرأً حال العقد فصار خلاً بعده، فهل يحكم بالبطان وعدم صلوح البيع للإجازه؟

أو يصحّ كشفاً، ويكون صحيحاً من حال إمكان الكشف، وهو حال تبدل الخمر خلاً؟

الاقوى ذلك لو قلنا: بأن لقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عموماً أفرادياً وإطلاقاً يقتضى استمرار وجوب الوفاء، على نحو ما قرّرناه فى محلّه، فيستكشف من وجوب الوفاء صحّة العقد ولزومه، وإذا خرج بعض الأفراد فى زمان أو حال بقى الباقي، نظير ما قرّر فى باب الخيارات، وقد قلنا: إنّ الخروج كذلك ليس تخصيصاً للعموم، بل تقييد للإطلاق.

والفرق بين المقام وهناك: أنّ القيد فى المقام دخیل فى الصحّة، وهناك فى اللزوم، وهذا ليس فارقاً.

وبالجملة: المقام مقام التمسك بالإطلاق فى غير مورد الخروج، فيحكم بصحّته بعد حصول الشرط، كما يحكم باللزوم بعد زمان تيقن الخيار.

فتحصّل من ذلك: أنّه مع فقدان الشرط حال العقد لا يحكم بالبطان، سواء قلنا: بالنقل أو الكشف، وسواء كان النقل على وفق القاعدة أو الكشف.

غاية الأمر: أن الكشف إذا كان على خلاف القاعدة، ولم يحرز ما يحتمل دخالته فيه، يحكم بالنقل لا بالبطان، وإن كان على وفقها يحكم بالصحة من حال حصول الشرط، لا من حال العقد.^١



وقد يستدل على اعتبار القدرة على التسليم: بأن لازم العقد، وجوب تسليم كل من المتبايعين العوض إلى صاحبه، فيجب أن يكون مقدوراً.^٢

ويمكن تقرير هذا الدليل: بأن وجوب التسليم من الأحكام العقلية للبيع، فلو كان تسليم العوضين أو أحدهما غير مقدور أبداً، لا يعقل القصد الجدوى إلى المبيعة؛ فإن المعاملات - إلا النادر منها - إنما هي آلات للتوصل إلى العوضين، والمقصود بالاستقلال وصول البائع إلى الثمن، والمشتري إلى الثمن، ومع العجز لا يمكن القصد الجدوى إليها.

وبعبارة أخرى: إن مبنى البيع على التزام المتبايعين تسليم العوضين كل إلى صاحبه، ومع العجز لا يعقل الالتزام، ومع فقدته لا تكون المبيعة جدية.

أقول: هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأن امتناع القصد، إنما هو فيما إذا علم المتعاقدان بعجزهما أبداً، وأما مع رجاء رفع العجز، فلا مانع من القصد المعتبر فيه، كما أنه مع العجز فعلاً، والعلم برفعه فيما بعد، يمكن القصد إليه، وكذا مع جهلها بالواقعة.

ثم إن ما هو ظاهر الاستدلال المذكور واضح المنع؛ إذ يرد عليه ما أورد عليه

١. كتاب البيع: ٢: ٤٠٨ - ٤٠٩.

٢. جواهر الكلام: ٢٢: ٣٩٠.

فى «الجواهر» وغيره: بأنّ وجوبه مطلقاً ممنوع، ومطلق الوجوب لا ينافى كونه مشروطاً بالتمكّن.^١

والاعتراض عليه: بأصالة عدم تقييد وجوب التسليم، ودفعه بالمعارضة بأصالة عدم اشتراط البيع بالقدرة على التسليم، واضح البطلان إن أريد بالاصلين الاستصحاب، كما لا يبعد من ظاهر الشيخ حملهما عليه،^٢ ويظهر من بعض آخر^٣ أيضاً؛ لعدم الحالة السابقة أولاً، وللمثبتية فى الاول ثانياً.

وأما إن أريد بهما الاصل اللفظى؛ أى أصالة الإطلاق فى قوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ» - بتقريب أنّ الإطلاق يقتضى وجوب التسليم فى العقود بنحو الإطلاق، ولا يعقل ذلك مع العجز، فيستكشف به حال الموضوع؛ وأنه مشروط بالقدرة حفظاً للإطلاق، والمراد بالمعارضة معارضتها مع أصالة الإطلاق فى دليل نفوذ البيع، مثل قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فَإِنْ مَقْتَضَى إِطْلَاقَهُ عدم دخالة القدرة على التسليم فى الصحة - فليس النظر فيه بهذا الوضوح.

نعم، يرد على الاعتراض: بأنّ رفع الامتناع كما يمكن بما ذكر - أى بكشف حال الموضوع واشتراطه بالقدرة - كذلك يمكن بتقييد وجوب الوفاء بحال القدرة. وبعبارة أخرى: إنّ المحذور العقلى، موجب لكشف قيد وارد على الموضوع؛ أى العقد، أو على وجوب الوفاء به، ولا ترجيح لواحد منهما، فلا حجة على الاشتراط، وعلى ذلك يدفع الاعتراض، وهو واضح، والمعارضة أيضاً؛ لعدم المعارض لإطلاق دليل نفوذ البيع.

١. جواهر الكلام؛ ٢٢: ٣٩٠ - ٣٩١.

٢. المكاسب: ١٨٦.

٣. الآمل؛ المكاسب و البيع (تقريرات المحقق النائينى)؛ ٢: ٤٨١.

بل لنا أن نقول: إن الشرائط العامة - كالعلم والقدرة - لا تكون قيوداً للتكاليف، وليست هي مشروطة بها شرعاً، وإلاً لزمّت مفسد، كالتصويب، وعدم وجوب التعلم والتفقه، وجواز تعجيز النفس، وإجراء البراءة في الشك في القدرة... إلى غير ذلك. فحينئذ لا يدور الأمر بين ورود القيد إمّا على العقد، أو على وجوب التسليم، بل تكون أصالة الإطلاق فيهما محفوظة بحسب الحكم القانوني، وعند العجز عن التسليم، يكون للعبد عذر عقلي في عدم العمل، فيرجع الأمر إلى الشك في اعتبار القدرة في العقد، وهو مدفوع بأصالة الإطلاق، فتكون أصالة الإطلاق في وجوب التسليم ملائمة لأصالة الإطلاق في نفوذ البيع، وأصالة الإطلاق في العقد، لامعارضة.^١



إن العامّ المخصّص لا يجوز أن يكون من قبيل المجاز؛ ضرورة عدم ادّعاء و تأوّل فيه، فليس في قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ادّعاء كون جميع العقود هي العقود التي لم تخرج من تحته، ولا في أحلّ الله البيع^٢، في المطلق الوارد عليه التقييد ذلك، كما تكون تلك الدعوى في قوله:

جَدَدَتْ يَوْمَ الْارْبَعِينَ عَزَائِي وَالنُّوحُ نَوْحِي وَالْبُكَاءُ بُكَائِي

حيث ادّعى أن حقيقة النوح و البكاء هي نوحه و بكأوه، وليس غيرهما نوحاً و بكاء.

فلا محالة أن مثل: «أكرم العلماء» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» استعملت جميع ألفاظهما فيما

١ . كتاب البيع؛ ٣: ٣٠٦ - ٣٠٨.

٢ . البقرة / ٢٧٥.

وضعت له، لكن البعث المدلول عليه بالهيئة لم يكن فى مورد التخصيص لداعى الانبعاث، بل إنما إنشأوه كُلياً و قانونياً بداعى الانبعاث إلى غير مورد التخصيص، والجعل الكلى إنما هو بداعٍ آخر. فالإرادة الاستعمالية فى مقابل الجدية هى بالنسبة إلى الحكم، فإنه قد يكون إنشائياً، وقد يكون جدياً لغرض الانبعاث.

فـ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ إنشاء البعث على جميع العقود، وهو حجة ما لم تدفعها حجة أقوى منها، فإذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقة الجد للاستعمال فى مورد، و لا ترفع اليد عن العام فى غير مورد؛ لظهور الكلام وعدم اثتلامه بورود المخصّص، وأصالة الجدّ التى هى من الأصول العقلائية حجة فى غير ما قامت الحجة على خلافه. إن قلت: لازم تعلّق البعث الجدّى ببعض الأفراد، والبعث الإنشائى بالآخر، أن يكون الواحد صادراً عن داعيين، و إنشاء البعث بالنحو الكلى أمرٌ واحد لا يمكن صدوره عن داعيين بلا جهة جامعة.

قلت: - مُضافاً إلى عدم جريان برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير فى مثل المقام، و إلى أن الوجدان حاكم بأن الدواعى المختلفة قد تجتمع على فعل واحد - إن الدواعى ليست علّة فاعلية لشيء، بل الدواعى غايات لصدور الافعال، وكون الغايات علل فاعلية الفاعل ليس معناه أنها مصدر فاعليته؛ بحيث تكون علّة فاعلية لها، كما لا يخفى.

و بما ذكرنا فى بيان المراد من الإرادة الاستعمالية والجدية، يدفع إشكال بعض الأعظم؛ حيث يظهر من تقارير بحثه: توهم أن مراد القوم من الإرادة الاستعمالية و الجدية هو بالنسبة إلى لفظ العام، و أن المراد الاستعمالى منه جميع العلماء والجدى بعضهم.

فأورد عليهم: بأن حقيقة الاستعمال ليس إلا إلقاء المعنى بلفظه، والالفاظ مغفول

عنها حينه؛ لأنها قنطرة و مرآة إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فالمستعمل إن أراد المعنى الواقعي فهو، وإلا كان هازلاً.^١
وقد عرفت: أن الاستعمالية والجديّة إنما هي بالنسبة إلى الحكم، فما ذكره أجنبيّ عن مقصودهم.^٢



ف أوفوا بالعقود دلّ على وجوب الوفاء بكلّ مصداق من مصاديق العقد، و أحلّ الله البيع بناءً على الإطلاق، و تماميّة المقدّمات، يُثبت النفوذ والحليّة لنفس طبيعة البيع من غير أن يكون للموضوع كثرة، و إنّما يثبت نفوذ البيع الخارجيّ لاجل تحقّق الطبيعة التي هي موضوع الحكم به. وسيأتى مزيد بيان لذلك.

الأمر الثالث

في عدم احتياج العامّ إلى مقدّمات الحكمة

قد يقال: إن العامّ لا يدلّ على العموم إلّا بعد جريان مقدّمات الحكمة؛ لأنّ الطبيعة المدخولة لالفاظ العموم موضوعة للمهملة غير الابية للإطلاق والتقييد، و ألفاظ العموم تستغرق مدخولها، إن مطلقاً فمطلق، و إن مقيداً فكذلك، فهي تابعة له، و مع احتمال القيد لا رافع له إلّا مقدّمات الحكمة.^٣

والتحقيق خلافه:

١ . فوائد الاصول: ١: ٥١٧.

٢ . مناهج الوصول: ٢: ٢٣٩ - ٢٤١.

٣ . الكفاية: ١: ٢٧٥ - ٢٧٦.

أما أولاً: فلأن موضوع الإطلاق هو الطبيعة، و مع جريان المقدمات يستكشف أن موضوع الحكم نفس الطبيعة بلا دخالة شيء آخر، بخلاف العام فإن موضوع الحكم فيه أفراد الطبيعة، لا نفسها. فموضوع وجوب الوفاء فى قوله: أوفوا بالعقود أفرادها، و جريان المقدمات إنما هو بعد تعلّق الحكم، و هو متعلّق بالأفراد بعد دلالة اللفاظ على استغراق المدخول، فهى دالّة عليه جرت المقدمات أم لا. نعم جريان المقدمات يفيد بالنسبة إلى حالات الأفراد.

وإن شئت قلت: إنّ ألفاظ العموم مثل: «كلّ»، و «جميع» موضوعة للكثرة لغة، و إضافتها إلى الطبيعة تفيد الاستغراق، و تعلّق الحكم متأخّر عنه، و جريان المقدمات متأخّر عنه برتبتين، فلا يعقل توقّفه عليه.

وأما ثانياً: فلأن المتكلّم فى العموم متعرّض لمصاديق الطبيعة، و معه لامعنى لعدم كونه فى مقام بيان تمام الأفراد، بخلاف باب الإطلاق؛ لإمكان أن لا يكون المتكلّم فيه بصدد بيان حكم الطبيعة، بل يكون بصدد بيان حكم آخر، فلا بدّ من جريان المقدمات. و بالجملة: دخول ألفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدلّ على استغراق أفرادها.

ويشهد لما ذكر: قضاء العرف به. و أنت إذا تفحصت جميع أبواب الفقه و فنون المحاورات، لم تجد مورداً توقّف العرف فى استفادة العموم من القضايا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم كون المتكلّم فى مقام البيان، كما ترى فى المطلقات إلى ما شاء الله.

ولعلّ هذه الشبهة نشأت من الخلط بين المطلق و العامّ. والعجب ممّن يرى أنّ الإطلاق بعد جريان المقدمات يفيد العموم، و معه ذهب إلى

لزوم جريانها فى العموم، مع أن لازمه لقوّة الإتيان بألفاظ العموم.^١

ثم إن التمسك بعمومات الصحة وال لزوم غير صحيح، لا فى الكشف، ولا فى النقل:
أما مثل: تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ فظاهر، فإن حليّة الاكل موضوعها
مال التجارة الحاصل بين التاجرين الاصيلين، ومع فضوليّة الطرفين أو أحدهما، لم
يحصل مال تجارة عرفاً حتّى يحلّ أو يحرم.

نعم، بعد الإجازة يحصل مال التجارة؛ لتامية التجارة عرفاً، كما أن نفوذ البيع
والحليّة الفعلية متعلّق بالبيع الحاصل من الاصيلين؛ ضرورة أنه لو كان أحدهما أو
كلاهما فضوليّاً، لا ينفذ البيع، ولا يكون له أثر قابل للإنفاذ.

وأما وجوب الوفاء بالعقود، فهو كوجوب الوفاء بالنذر والعهد والقسم ونحوها،
الظاهر منها وجوب العمل على طبق المضمون، ووجوب الخروج عن العهدة العرفيّة،
وهو لا يكون إلّا إذا كان العقد بين الاصيلين.

وليس المراد منه إبقاء العقد وعدم فسخه، حتّى يقال: إنه بالنسبة إلى الاصيل
ممكّن، وإن كان فيه إشكال أيضاً.

ولو فرضت صحّة ذلك، لا فرق بين الكشف والنقل، ولكنّ الاصحّ ما مرّ، ولا
أقلّ من انصراف الأدلّة إلى عقد المالكين، والمأذون والمجاز منهما.

ولو فسخ الاصيل ثمّ أجاز الآخر، فمع إحراز أن الفسخ هادم، لا إشكال فى عدم
لحوق الإجازة به، كشفاً كان المبني، أو نقلاً.

ولو شكّ فيه، فهل يمكن إحراز موضوع وجوب الوفاء بالعقد باستصحاب بقاءه إلى زمان الإجازة؟

لا يبعد ذلك إن قلنا: بأنّ العقد والإجازة موضوع مركّب له، أو قلنا: بأنّ العقد تمام الموضوع لوجوب الوفاء إذا لحقت به الإجازة.
بخلاف ما لو كان العقد المشروط بالإجازة أو المتعقّب بها موضوعاً؛ لأنّ استصحاب بقاء العقد إلى حين الإجازة لا يثبت المشروط والمتقيّد.

الثمرة الثالثة فى تصرّف الاصيل

ومنّه يظهر الكلام فى ثمره أخرى، وهى أنّ الاصيل يجوز له التصرف فيما انتقل عنه - على النقل - وإن قلنا: بأنّ فسخه غير مبطل، دون الكشف، بدعوى أنّ الإجازة على النقل شرط أو شرط، فما لم تتحقّق لا يجب الوفاء على أحد المتعاقدين. وأما على الكشف، فيجب الوفاء بالعقد - بموجب العموم - على الاصيل، ويحرم عليه نقضه، ووجوب الوفاء عليه ليس مراعىً بإجازة المالك، بل مقتضى العموم وجوبه حتّى مع العلم بعدم الإجازة.

أقول: الكلام يقع تارة فى أنّه لو قلنا بأنّ فسخ الاصيل غير مبطل على النقل، هل يجوز له التصرف؟ وأخرى فى الثمرة المذكورة.

أما الاول: فمبنى عدم مبطلية فسخه هو عموم وجوب الوفاء بالعقد، فإنّ تمّ ذلك لاتنبغى الشبهة فى عدم جواز التصرف، ولاسيما التصرف الناقل والمعدّم؛ فإنّ الظاهر من وجوب الوفاء - كما مرّ - هو العمل على طبق مقتضى العقد، ومنه ينتقل إلى صحّته ولزومه.

وليس لاحد أن يقول: إنّ معنى وجوب الوفاء حرمة النقض؛ ضرورة عدم كون حرمة النقض معنى وجوب الوفاء، واستعمال أحدهما فى الآخر غلط، لا مجاز.

نعم، يمكن أن يكون المراد الإرشاد إلى الصّحة واللزوم، لا بمعنى استعماله فى المرشد إليه، بل بمعنى استعماله فى معناه حقيقة للانتقال إلى الصّحة واللزوم. فعليه يكون فى المقام المعنى المستعمل فيه مراداً أيضاً؛ ضرورة لزوم العمل على طبق العقد ووجوب الوفاء به، فكأنّه ذكر لازم المعنى؛ للانتقال إلى الملزوم، فلا يصحّ تجريده عن المعنى اللازم؛ إذ معه لا يمكن استفادة الملزوم منه.

وبعبارة أخرى: لمّا كان وجوب العمل على طبق مضمون العقد، ووجوب الوفاء به عند العقلاء، من لوازم صحّة العقد ولزومه، أراد المولى إفهام أنّ العقد عنده أيضاً نحو ما عند العقلاء، فذكر اللازم وأراد به جداً؛ للإرشاد إلى الصّحة واللزوم بالانتقال إلى الملزوم. فحينئذ لو قلنا: بأنّ وجوب الوفاء يمنع عن صحّة الفسخ وتأثيره، لا يمكن أن يقال: لا يمنع عن التصرفات؛ فإنّ المنع عن تأثيره مترتب على المنع عن التصرفات، فإنّه من شؤون وجوب الوفاء.

فتحصّل من ذلك: أنّه لو قيل بعدم نفوذ فسخه؛ بدليل وجوب الوفاء، لا بدّ وأن يقال: بعدم جواز التصرف مطلقاً؛ لأنّه أولى منه.

ولكن قد عرفت: أنّه لا سبيل إلى ذلك؛ ضرورة أنّ مضمون العقد لم يتحقّق قبل الإجازة عرفاً وشرعاً وعقلاً، فلا معنى للإلزام بالعمل بمضمونه.

والقول: بلزوم العمل من طرف الاصيل، وكذا لزوم الالتزام من قبله، غير مرضى؛ لما تأتى الإشارة إليه.

فتحصّل من ذلك: أنّه لا مانع من جواز تصرف الاصيل فيما انتقل عنه إنشاءً^١.



قد مرّ أنّ الفضولىّ على القاعدة، وهى تقتضى النقل، والكشف على خلاف القواعد، ولا بدّ فى إثباته من دليل خاصّ.

لكن لو قلنا بالكشف بدليل خاصّ، لا يلزم منه خروج المعاملة عن تحت الأدلة العامّة، حتّى يمتنع التمسك بها فى رفع بعض الشكوك التى لا يفترق فيها النقل والكشف.

مثلاً: لو شككنا فى اعتبار شيء فى العقد كالعريّة، أو فى المتعاقدين، كما لو شكّ فى صحّة عقد المرأة بلا إذن زوجها، أو فى العوضين، فالمرجع لرفع الشكّ هو إطلاق الأدلة العامّة، نحو: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** سواء قلنا: بالكشف، أو النقل.

غاية الأمر: على الكشف تصرّف الشارع فى محلّ النقل، كما تصرّف فى بيع الصرف والسلم، فلو شككنا فى اعتبار شيء زائد على عنوان «العقد» وما ثبت بالدليل الشرعىّ، فالمرجع هو الإطلاقات.

وأولى منه لو قلنا: بأنّ الكشف على القواعد؛ فإنّه يرجع إليها فى الموارد المشكوك فيها.

نعم، لو قلنا: بأنّه على خلاف القاعدة، فإن كان لدليله الخاصّ إطلاق يرفع به الشكّ فهو، وإلاّ ففى كلّ مورد شكّ فى دخالة شيء فى الكشف، لا يمكن الحكم به، بل لا بدّ من القول فيه بالنقل؛ لكونه على القواعد، والشكّ فى الخروج عنها، فتدبرّ جيّداً^١.



وأما فى موت الاصيل قبل إجازة الآخر، فلا شبهة فى عدم تأثير الإجازة على

النقل؛ لعدم اعتبار مالكيّة الميّت، وعلى فرض اعتبارها له فى بعض الاحيان، لا يكون إلّا بدليل خاص، والادّلة العامّة قاصرة عن إثبات النقل إليه. وأما على الكشف، فمن قال: بأنّه على القواعد، لا مجال له لإنكار الصّحة هاهنا؛ لأنّ إطلاق دليل وجوب الوفاء يرفع احتمال استمرار بقاء حياة البائع الاصيل إلى زمان الإجازة.^١



لو أنشأ البيع فضولاً، وكان - فى حال الإنشاء قبل الإجازة - مشتري المسلم والمصحف كافراً، والمبيع خمرأ، ثمّ عند الإجازة أسلم الكافر، وانقلب الخمر خلاً، فلا شبهة فى تحقّق عنوان «المعاملة» عرفاً، ويكون الشكّ فى اعتبار إسلام المشتري من زمن إجراء الصّيغة فضولاً إلى زمان الإجازة، وفى اعتبار قابليّة المبيع للتملّك كذلك.

وهذا الشكّ مرتفع بإطلاق وجوب الوفاء بالعقد وحليّة البيع على فرض إطلاقها، والدليل الدالّ على عدم مالكيّة الكافر للمسلم، أو عدم مملوكيّة الخمر، قاصر عن إثبات ذلك، كما هو واضح.

فلو باع المصحف من كافر فضولاً، وأجاز بعد إسلامه، صحّ على النقل، دون الكشف، ولو انعكس بطل على النقل بلا إشكال.

والظاهر الصّحة على الكشف: أمّا على مبنى كون الكشف على القواعد، فظاهر. وأما على غيره، فلما عرفت: من أنّ إطلاق الادّلة رافع للشكّ؛ لأنّه اعتبار زائد

على أصل المعاملة، والتعبد بالكشف لا يوجب خروج العقد عن موضوعية الأدلة،
فالتعبد إنما هو فى الكشف فقط.

نعم، لو كان دليل الكشف قاصراً عن إثبات الكشف فى المورد، فالأخذ بالقواعد
فى مورد القصور يقتضى النقل، ولما كان النقل أيضاً باطلاً، يقع العقد باطلاً.^١



ثمّ لو قلنا: بأنّ الكشف مقتضى القواعد، وبنينا على أنّ العقد يقتضى النقل من
حينه، والإجازة لابدّ وأنّ تتعلّق به كذلك وإلاّ لم تصحّ، فلو تعلّقت بزمان متأخّر
عن العقد كانت باطلة؛ لعدم تعلّقها بما هو منشأ، كما لو باع فأجاز صلحاً أو إجازة.
فهل يمكن التصحيح فى المقام على هذا المبنى، والحكم بالكشف من زمان
الابتياح؛ أى أول زمان إمكان الكشف، كما أفاده الشيخ الاعظم - قدس سره: من أنّ
المقتضى موجود، ولا مانع شرعاً وعقلاً من كاشفيّة الإجازة من زمان قابليّة
تأثيرها؟^٢

أقول: العمدة فى المقام - بعد تسليم كون الكشف على القاعدة، والفضّ عمّا سبق -
النظر فى عموم قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** الشامل لكلّ فرد منها، وإطلاق كلّ فرد
بالنسبة إلى الازمنة؛ بدليل الحكمة المقرّر فى محلّه.

فإن قلنا: بأنّ مقتضى لشمول العموم الأفرادى لهذا العقد موجود، لكنّ المانع
العقلى أيضاً موجود بالنسبة إلى أول زمان العقد حتّى زمان الابتياح، فالظاهر صحّة
ما أفاده، لا لما ذكره، بل لأنّ الإجازة تعلّقت بمضمون العقد، والعامّ باق على عمومّه.

١ . كتاب البيع؛ ٢: ٢٦٦.

٢ . المكاسب: ١٣٨.

وليس المانع بالنسبة إلى الشمول الأفرادى، وإنما المانع مانع عن الإطلاق المستفاد من دليل الحكمة، فبعد رفع المانع يؤخذ بإطلاقه، نظير ما ذكرناه فى باب الخيارات: من أنه فى غير مورد المتيقن يؤخذ بإطلاق أو فوا بالنسبة إلى حالات الأفراد، لا باستصحاب حكم المخصّص، من غير فرق بين الخروج من أوّل الأمر إلى زمان، أو غيره، فراجع.

وإن قلنا: بأنّ المقتضى للشمول مفقود، وأنّ العقد على مال الغير - من غير انتساب إليه بوجه - غير مشمول للدّلة، فلا يمكن تصحيحه؛ لأنّ الفرد المقتضى لحصول مضمونه فى أوّل زمان تحقّقه كما هو الفرض، خارج عن العامّ، وزمان الابتياح غير مشمول أيضاً؛ لأنّ النقل من ذلك الزمان مخالف لمقتضى مضمون العقد. مضافاً إلى أنّ الشمول للحالات تابع لشمول العموم الأفرادى، ومع عدمه لا موضوع للإطلاق.

وأما القول: بالشمول من أوّل الأمر للفرد المتقيّد بزمان الابتياح. ففيه: - مضافاً إلى ما ذكرناه؛ من أنّ الشمول لذلك غير معقول، لأنّ المضمون المتقيّد بزمان العقد، كما هو المفروض ومحطّ كلام الشيخ - قدس سره - فى المقام، لا يعقل انطباقه على زمان آخر، فالإجازة من زمان الابتياح إجازة لغير العقد المنشأ - أنّ ذلك عود إلى التقييد الحالّى مع وجود المقتضى للشمول، وهو خلاف الفرض.

وبالجملة: إنّ فرض وجود المقتضى وتعلّق الإجازة بالعقد من زمان تحقّقه، هو كون المانع من النفوذ فى قطعة من الزمان، ومقتضى الإطلاق الصحّح فيما بعدها. لكن التحقيق: قصور المقتضى، وعدم شمول وجوب الوفاء للعقد على مال الغير من غير انتساب إليه بوجه، فزمان تحقّق العقد لا يكون منتسباً إلى من هو صالح للانتساب إليه، وبعد تحقّق الابتياح كان المنشأ غير متحقّق.

هذا كله على مبنى الكشف على أحد الاحتمالات، وهو كون الإجازة متعلقة بالعقد الذى مقتضاه النقل من حين الوقوع، كما هو مفروض كلام الشيخ الاعظم - قدس سره - وقد عرفت أنه لا يمكن التصحيح على هذا الاحتمال بنحو مارامه. نعم، لا مانع من هذا التفكيك والتبعيض على بعض المسالك الأخر فى باب الكشف، كمسلك المحقق الرشتى - قدس سره.^١



ثم إن التحقيق: عدم جواز التمسك بالإطلاق لو وضعت اللفاظ للاسباب الصحيحة، وكانت أدلة الإنفاذ نازرة إلى الاسباب، لا المسببات. وأما إذا كانت نازرة إلى المسببات، فلا ينبغى الريب فى أن إطلاقها ملازم لإنفاذ الاسباب العرفية، وكشف الاسباب الصحيحة؛ بمعنى كاشفية إطلاق إمضاء المسبب عن كون ما هو السبب لدى العرف هو السبب شرعاً، وأن ما لدى العرف هى الاسباب الصحيحة؛ ضرورة عدم مخالفة الشارع للعرف والعقلاء فى معنى البيع المسببى، وكذا فى سائر المسببات من العقود والإيقاعات، فالبيع عند الجميع مبادلة مال بمال، أو تمليك عين بعوض، والاختلاف - لو كان - إنما هو فى الاسباب فقط، وينشأ منه الاختلاف فى تحقق المسببات، لا فى ماهيتها.

فحينئذ إذا قال: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وكان المراد منه وجوب الوفاء بالمسببات؛ أى المعانى المنشأة بالالفاظ، أو المعانى التى تعتبر لدى الإنشاء الجدى للإيجاب والقبول - على اختلاف المسالك - وكان مقتضى عمومه لزوم الوفاء بكل معاقدة مسببية،

١. كتاب البيع؛ ٢: ٣٤٤ - ٣٤٦.

٢. المحقق الرشتى؛ بدائع الافكار: ٣٢٣.

فلا محالة تكون الاسباب التى تنشأ تلك المسببات منها أسباباً عنده، وإلا فلا يعقل إنفاذ المسبب بنحو الإطلاق.

فمن يرى المعاقدة باللفظ الفارسى غير محققة، ولا واجبة الوفاء، لا يعقل منه الإطلاق والعموم فى لزوم الوفاء بكلّ معاقدة عقلانيّة، والمفروض أن العقد المسببى لدى العقلاء عين ما لدى الشارع مفهوماً وعنواناً، ودليل الإمضاء متعلّق بالعناوين لا بالخارجيات، وإنّما تنطبق العناوين على الخارجيات فى الخارج.

فما أفاده بعض الأعاظم: من أن إمضاء المسبب لا يلزم إمضاء السبب؛ لعدم الاتحاد بينهما ولا الملازمة^١ فى غاية السقوط.^٢



لا ينبغي الإشكال فى أن موضوع وجوب الوفاء لدى العقلاء، وفى قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** هو المعنى المسببى؛ أى المعاقدة الواقعيّة والنقل الواقعى وبالحمل الشائع، وهو تمام الموضوع للاحكام لدى العرف والعقلاء، من غير نظر إلى آلات إنشائه وإيجاده، ففيمّا أنشئ البيع بلفظ «بعت» ليس موضوع الحكم إلا التملك والتملك الواقعى، لا ما هو متحقّق بهذا العنوان والسبب.

فتروهم: لزوم أخذ عناوين المعاملات فى الصيغة،^٣ فى غاية الفساد. كما أن موضوع الأدلة الشرعيّة أيضاً كذلك. وتوهم: أن موضوعها ما هو مأخوذ

١. كتاب البيع؛ ١: ٧٨ - ٧٩.

٢. منية الطالب؛ ١: ٣٨.

٣. المحقق اليزدى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٨٦.

فى الادلة الشرعية، كالبيع فى أحلّ الله البيع^١ و الصلح فى قوله - عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين»...^٢ وهكذا أيضاً فى غاية السقوط.

ضرورة أن هذه العناوين بما هى عناوين بالحمل الاولى، ليست موضوعة لحكم، بل الموضوع هى العناوين بالحمل الشائع، سواء كانت آلة الإنشاء لفظاً مأخوذاً فيه العناوين أم لا، بل من غير فرق بين كون الآلة لفظاً أو غيره.

فالبيع المسببى المنشأ باللفظ الصريح، عين ما أنشئ باللفظ غير الصريح، أو بالفعل، أو بالإشارة أحياناً، ولهذا لم يحتمل أحد اعتبار وقوع العقد بلفظ «عقدت» والبيع بخصوص لفظ «بعث» والتجارة بلفظ «الاتجار».

مع أن الإيقاع بغير الالفاظ الدالة على العناوين، لاتصدق عليها هى بالحمل الاولى، فالبيع والإجارة والصلح، عقد لابلحمل الاولى، والتملك بالعوض، بيع لا بهذا الحمل، مع أنها موضوعات للاحكام بلا ريب.

وبالجملة: كل معاقدة تحققت، وبأى سبب وجدت، يجب الوفاء بها لدى العقلاء.^٣



والذى يمكن أن يقال: هو أن الأدلة العامة المثبتة للاحكام الكلية، أو المطلقة للموضوعات، إنما تثبت الحكم القانونى - بالإرادة الاستعمالية - لجميع المصاديق ونفس الطبايع، والمخصصات والمقيّدات كاشفات عن الجدّ والحكم الواقعى فى غير مواردّها، من غير استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، كما هو مقرر فى محلّه.

١ . البقرة / ٢٧٥.

٢ . عوالى الآلى؛ ١: ٢١٩ و ٢: ٢٥٧.

٣ . كتاب البيع؛ ١: ٣١٤ - ٣١٥.

فحينئذٍ تقول: كما أن قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** - بحسب إطلاقه - يثبت الحكم للعقد بغير قيد، ومقتضاه ثبوته في عمود الزمان، وبعد خروج بعض الزمان، وقع النزاع في جواز التمسك به لغير مورد التقييد، كذلك إطلاق الأدلة المثبتة للخيار للمتبايعين، يقتضى ثبوته لهما في جميع البيوع، حتى الصرف والسلم، فتدل على ثبوته وبقائه إلى زمان التفرق، خرج زمان ما قبل القبض في الصرف والسلم، ومقتضى الإطلاق ثبوته من زمانه إلى زمان التفرق.^١



ثم إنه علم مما مر: أن العدة في المقام^٢ هو استصحاب العقد؛ لأنه يثبت به اللزوم ببركة انطباق وجوب الوفاء عليه، وهو من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، فلا بد من دفع بعض الإشكالات عنه، وقد تصدينا في محله وفي الجزء الأول للإشكالات المشتركة بين المقام، وسائر الموارد من هذا القسم.^٣

بقي بعض ما يختصّ بخصوص العقود، أو سائر الأمور الاعتبارية: منها: أن العقد أمر اعتباري، وما اعتبره العقلاء منها، ما هو مورد عملهم وحاجتهم، كعقد البيع، وعقد الصلح، والإجارة، وكذا العقد اللازم والجائز، وأمّا القدر المشترك بينهما فلم يعتبروه، وليست العقود كالتكوينيات؛ ممّا تكون موجودة مع الغض عن اعتبار المعبر.

وبالجملة: الجامع أيضاً أمر اعتباري على فرض اعتبارهم، ومع عدمه لا واقعية

١. كتاب البيع؛ ٤: ١٤٣.

٢. لزوم البيع.

٣. الامام الخميني؛ الاستصحاب؛ ٨٥.

له، والفرض أن اعتباره لغو، غير دخیل فى أغراضهم، فاختل الاستصحاب؛ لفقد المستصحب.

وفیه: أن الجامع بین العقود بعد اعتبارها انتزاعی، لا اعتباری، فإذا اعتبر عقد البیع ووجد، يتحقق معه طبیعی العقد، ومع وجود فرد آخر، یوجد أيضاً بعین وجوده.

فطبیعی العقد منتزع من العقود، ومشارك بینها، من غیر لزوم اعتبار زائد على اعتبار العقود، كما أنه بإيجاد فرد من الإنسان، یوجد طبیعی الإنسان، وبإيجاد فرد آخر یوجد الطبیعی أيضاً، من غیر جعل متعلق بجامع الاشتراك.

فجامع الاشتراك فى الموردین على نعت واحد، وإن كان الجامع فى الاول جامع أمور اعتباریة، وفى الثانى جامع أمور تکوینیة، فلا إشكال من هذه الناحية.

ومنها: أن عموم قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» استغراقی، وقد ذکر فى السابق: أن أداة الاستغراق وضعت لتكثیر مدخولها، والمدخول فى المقام هو طبیعة العقد، والأداة تدلّ على تكثیرها، فیکون مفاده وجوب الوفاء بكلّ فرد من أفراد العقد، فالجامع بینها لیس موضوعاً لحکم شرعی، والمستصحب لابدّ وأن یکون حکماً، أو موضوعاً لحکم، فلا یجرى استصحاب الجامع، والمفروض أن ما هو المستصحب کلّی، جامع بین العقدین.

وفیه: أن ما هو المتعلق لوجوب الوفاء فى الایة، هو طبیعی العقد فى کلّ فرد؛ أى الطبیعی المتحقق فى العقود، لا الخصوصیات الفردیة؛ فإنّها غیر دخیلة فى وجوب الوفاء.

بل حتّى لو قال: «أوفوا بعقودکم» لكان مفاده وجوب الوفاء بالطبیعی الصادر منهم، لا الطبیعی مع الخصوصیات الحاقّة به فى الخارج، وذلك مثل قوله: «کلّ إنسان ناطق» فإنّ الناطقیة من خواصّ الإنسان بما أنه إنسان، لا بما أنه متشخص

بالتشخصات الفردية.

فإذا وجد طبيعي العقد، وصار موضوعاً لوجوب الوفاء، ثم شك في بقاءه - لدوران الأمر بين كونه لازماً أو جائزاً - يستصحب طبيعي العقد، لا العقد الخاص - الحاصل في زمان كذا، ومكان كذا، بلفظ كذا... وهكذا، والطبيعي موجود بوجود الفرد، فالجامع كان موجوداً، وشك في بقاءه بنظر العرف، الذي هو الميزان في المقام، وإن كان مخالفاً لنظر العقل الدقيق البرهاني، فلا إشكال من هذه الناحية أيضاً.^١

لو أخرج المالك ما عقد عليه الفضولي عن ملكه ببيع أو عتق أو هبة أو صلح ونحوها، فلا إشكال - على النقل - في وقوعه صحيحاً، وعدم نفوذ إجازته؛ لصيرورته أجنبياً.

وأما التعبير بـ «خروج العقد عن قابلية تأثير الإجازة» ففيه مسامحة؛ لأن العقد باق على قابليته، والإجازة من المجيز - الذي صار أجنبياً - غير صالحة للتنفيذ، فلو أجاز المالك الجديد صح.

كما أنه لو تملكه البائع صحت إجازته على الاشبه، ومع الشك قد عرفت حكمه.

كما أنه لا إشكال على الكشف الحقيقي في عدم وقوعه صحيحاً، بناءً على كون الكشف موافقاً للقواعد؛ لأن مقتضى إطلاق أو فؤوا بالعقود وغيره، رفع جميع الشكوك الطارئة، ومنها احتمال دخالة عدم تصرف المالك في الصحة كشفاً.

وأما لو قلنا: بأنه على خلاف القواعد، وعدم إطلاق فى الأدلة الخاصة كما هو الحق، صحّ عقد المالك؛ لعدم الدليل على انتقال ماله، فمقتضى الاصل المحرز لموضوع دليل السلطنة والعمومات، الصحة. ولو قيل: إن اعتبار ملكيّة المجيز إلى زمان الإجازة غير معقول؛ للزوم الخلف أو الانقلاب.

ففيه: أنه على فرض عدم الإطلاق، لا دليل على صحّة الكشف فى فرض تصرف المالك، لا أنه يعتبر فى الكشف ملكيّة المجيز إلى زمان الإجازة، فالكشف إنما يثبت فى عقد لم يتعقبه تصرف المالك، فالإجازة المتأخّرة عنه غير مؤثّرة. ففرق بين اعتبار عدم تصرف من المالك الأوّل، وبين اعتبار مالكيّته إلى زمان الإجازة^١.



لو باع الفضولى مع سبق نهى المالك؛ بحيث وقع بيعه منهياً عنه من قبله، فالظاهر صحّته وصلوحه لتعقب الإجازة؛ لأنّ النهى لا يوجب انعدام ما فعله الفضولى، لا حقيقة، ولا فى اعتبار العقلاء؛ لأنّ نهيه قابل للعصيان عند العقلاء، ضرورة صدق قوله: «نهيته فعصانى» فلو كان عنوان البيع غير صادق مع نهيه، لم يكن معنى لذلك.

فالنهى لا يوجب عدم صدق البيع جزماً، فتشمله عمومات الإنفاذ. نعم، لو قلنا: بأن معنى أَوْفُوا بِالْمَقُودِ أَوْفُوا بِعَقُودِكُمْ، لا بدّ من إحراز انتساب العقد

إلى المالك، وإلاّ صارت الشبهة مصداقية مع الشكّ، ومع القول بعدم الانتساب يخرج العقد عن الأدلّة موضوعاً، وإثبات الانتساب - بحيث يصير عقده المنهى عنه عقد المالك - غير ممكن.

لكنّ الذي يسهّل الخطب عدم لزوم صدق كون العقد عقده، حتّى يجب الوفاء به، بل المسلم من الخروج عن تحت الأدلّة هو عقد الاجنبىّ بلا لحوق الإجازة، وغيره داخل فيها من غير لزوم كونه عقده.

كما أنّ الأمر كذلك فى محيط العقلاء، فإنّهم يلزمونه بالعمل بالعقد الصادر من الغير على ماله بعد إجازته، لا لصيرورة العقد عقده، بل لإجازة العقد الواقع على ماله.

بل لا شبهة فى عدم صيرورة عقد الفضولىّ عقد المالك عقلاً ولا عرفاً، لا قبل الإجازة - وهو معلوم - ولا بعدها؛ لأنّ الإجازة والإمضاء اعتبارهما اعتبار إجازة العقد المتحقّق عن الغير فى ماله، وهذا عين اعتبار الاثنيّية وكون العقد عقد الغير، فكيف يمكن أن يكون ذلك موجّباً للانتساب إليه؟!

وإن شككت فاسأل العرف والعقلاء عن الفرق بين بيع الفضولىّ والاصيل، تراهم يقولون: «إنّ الاصيل باع ماله بنفسه، بخلاف بيع الفضولىّ، فإنّنه صادر من الغير، والاصيل أجازته» بل بيع الوكيل أيضاً كذلك، ولا يلزم فى وجوب الوفاء صيرورة البيع بيعه.

بل لا يبعد أن يقال: إنّ وجوب الوفاء بالعقود متوجّه إلى سائر المكلفين غير المتبايعين أيضاً، وإن كانت الآثار مختلفة؛ فإنّ وجوب الوفاء من غير المتبايعين هو لزوم ترتيب آثار ملكيّة البائع للثمن، والمشتري للثمن، ومنهما لزوم تسليم العوضين

ونحوه، فتأمل.^١

وأما ادعاء انصراف الأدلة عن العقد المبهم؛^٢ لعدم التعارف والمعهودية، فممنوع بعد كونه عقداً عقلاً علقائياً.

بل أدلة إنفاذ العقود - كقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وكقوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «المؤمنون عند شروطهم»^٣ - ظاهرة فى أن الموضوع للوفاء القرار بما هو، والمؤمن عند شرطه بما هو شرط، من غير لحاظ متعلقات الشرط وأطراف العقود. بل لو فرض قصور الأدلة عن شمول مثل المورد، فلا شبهة فى إمكان إسراء الحكم إليه عرفاً بمناسبات الحكم والموضوع.

مع أن الانصراف عن العقد بما هو عقد وقرار وعن الشرط بما هو كذلك، ممنوع جداً.^٤

أما البيع الفضولى، فقد استشكل فيه الشيخ الاعظم - قدس سره - بناءً على الكشف، دون النقل؛ من حيث إنه لازم على الاصيل، فيتحقق الغرر بالنسبة إليه؛ لأنه انتقل إليه ما لا يقدر على تحصيله.

١ . كتاب البيع؛ ٢: ١٨٥ - ١٨٦.

٢ . المراد عدم معرفة طرفى العقد.

٣ . الكافي؛ ٥: ٤٠٤.

٤ . كتاب البيع؛ ٢: ٥٧ - ٥٨.

أقول: إنَّ الغرر بهذا المعنى، لا يلزم على الكشف بالمعنى المشهور على ما قيل: من أنه الكشف الانقلابي، سواء قلنا: بالانقلاب حقيقةً، أو حكماً وتعبداً؛ لعدم نقل العوضين إلى زمان الإجازة، وبها يحصل الانقلاب و زمان وجوب التسليم، والميزان في رفع الغرر، هو العلم بالقدرة على التسلم حال وجوب التسليم؛ أي حال الإجازة. نعم، بناءً على الكشف الحقيقي، أو الحكمي على النحو الحقيقي، يكون الانتقال واقعاً أو حكماً من أول الأمر مع التعقّب بالإجازة، فينتقل إليه ما لا يقدر على تحصيله فعلاً، ولا جله يدعى حصول الغرر.

لكن فيه: أنَّ القدرة على الفرض، معتبرة حال وجوب التسليم، وهي حال الإجازة، لا قبلها.

والتحقيق: أنه إن قيل بأن موضوع وجوب الوفاء، هو العقد المنسوب إلى صاحبه، سواء كان مؤثراً في النقل أم لا، وبأن الوفاء بمعنى إبقاء العقد وعدم فسخه، فلا فرق بين القول بالنقل، والقول بالكشف في الفضولي؛ لأنَّ العقد من قبل الاصيل حاصل وواجب الوفاء به، فلا يجوز له التصرف في ماله في جميع أقسام الفضولي، فإن كان المحذور اللازم - وهو حرمان تصرفه في ماله مع العجز عن تسلم عوضه - موجباً للغرر، فهو حاصل في الجميع.

وإن كان الموضوع هو العقد المؤثر المنسوب إليه، يكون كل من النقل والكشف - بالمعنى المنسوب إلى المشهور - خارجاً عنه؛ لعدم تأثير العقد في النقل فعلاً، والكشف الحقيقي أو الحكمي الذي هو نظيره، داخلاً فيه، فيكون وجوب التسليم مع عدم العلم بحصول العوض، موجباً للغرر.

إلا أن يقال: إنَّ وجوب التسليم مع الكشف الحقيقي أيضاً ممنوع، حتّى على الاصيل؛ لأنَّ بناء العقلاء في باب المعاملات على التسليم والتسلم، فمع عدم العمل من

أحد المتعاملين، لا يجب على الآخر العمل به. فوجوب التسليم على كل واحد منهما، موقوف على عدم امتناع الآخر عنه، والظاهر أن وجوب الوفاء بالعقود فى الآية الكريمة^١ لا يكون غير ما لدى العقلاء. وإن شئت قلت: إن العرف لا يفهم منه إلا ما هو المعهود عندهم، ومن البعيد إلزام المتعامل بالوفاء وإن لم يلتزم به صاحبه، وامتنع عنه، فلا يجب على الاصيل الوفاء بالعقد، قبل وجوب الوفاء على طرف المعاملة. فوجوب التسليم على كل منهما، إنما هو بعد الإجازة حتى على الكشف الحقيقى، فلا بد من العلم بالقدرة على التسليم، أو التسلم، أو الحصول فى يده، حال وجوب التسليم عليهما، وبه يدفع الغرر. والحاصل: أن النقل والكشف مشتركان فى فرض، والكشف المشهورى والنقل ممتازان عن الحقيقى فى فرض، والإشكال غير وارد على جميع الفروض، وجميع أقسام الفضولى^٢.



نعم، يقع الكلام هاهنا فى مقامين: الاول: فى أنه هل يحتاج بيعه^٣ بعد تملكه إلى الإجازة، أم ينتقل المبيع إلى المشتري بمجرد تملكه؟ الثانى: فى وجوب الإجازة عليه لو قلنا: باحتياجه إليها.

١. المائدة / ١.

٢. كتاب البيع؛ ٣: ٣١٩ - ٣٢١.

٣. بيع البائع لمالكه و لنفسه و لئالت.

حول اعتبار الإجازة بعد تملك البائع فى المقام

الأشبه بالقواعد عدم الاحتياج؛ لأن إنشاء البيع صدر من البائع لنفسه، وعدم التأثير إنما هو من جهة عدم الملك، فإذا حصل دخل فى عموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وسائر الأدلة العامة، وإنما الشك فى عدم الانتقال؛ لاجل الشك فى اعتبار مقارنة الملكية لإنشاء البيع.

وهو محصل ما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - من أن البائع بعد ما صار مالكا، لم تطب نفسه بكون ماله للمشتري الأول، والتزامه قبل تملكه بكون هذا المال المعين للمشتري، ليس التزاماً إلا بكون مال غيره له.^١

وهو يرجع إلى اعتبار أمر زائد على ماهية العقد بشرائطه، وهو ملكية المنشئ للعقد لنفسه حال العقد، ومعلوم أن اعتبار ذلك ليس متيقناً، بل مشكوك فيه، فيندفع بإطلاق الأدلة كسائر الشكوك.

وهذا بوجه نظير ما إذا باع الراهن العين المرهونة، أو باع السفيه العين التى هى مورد حجره، ثم ارتفع المانع، فإنهما أيضاً لا يحتاجان إلى الإجازة، بل يصحان بمجرد رفع الحجر، واحتمال مقارنة الإنشاء مع عدم المانع، يدفع بالإطلاق.

حول كلام الشيخ - قدس سره - فى المقام

وعلى ما ذكر يسقط ما أفاده الشيخ - قدس سره - فى المقام: من التمسك بقاعدة السلطنة، وعدم الحل إلا بطيب النفس،^٢ فإن المعاملة التى أوجد البائع سببها باختياره وطيب نفسه، لم يكن النقل فيها بعد حصول الشرط - أعنى المالكية - مخالفاً لقاعدة

١. المكاسب: ١٤١.

٢. نفس المصدر.

السلطنة وغيرها، نظير الاصيل فى الفضولى من أحد الطرفين إذا أوجد سبب البيع باختياره وطيب نفسه، ثم أجاز المالك، وانتقل الثمن أو المثل من الاصيل حال إجازة غيره، فإنه لم يكن هذا الانتقال - بعد إيجاده أحد جزئى السبب - مخالفاً لقاعدة السلطنة واحترام مال الغير.

وإن شئت قلت: إن القاعدتين مؤكّدتان للصحة، لا معارضتان لها؛ فإن الانتقال لم يكن قهراً على البائع، بل بتسبيب منه، ومعلوم أن أسباب النقل بأجمعها ليست تحت اختيار أحد المتعاملين فى المعاملات.

ومما ذكرناه يتّضح: أن دعوى معارضة القاعدتين لدليل وجوب الوفاء ليست متّجهة.

ثم إنه لو شككنا فى شمول أو فوّا بالعُقود لمثل ذلك البيع، لا يصحّ التمسك بالقاعدتين؛ لاحتمال خروج المال بواسطته عن ملكه، فصارت الشبهة موضوعيّة، أو كالموضوعيّة، فإن حصول الملك للبائع الأوّل عند الاشتراء وإن كان معلوماً، ولكن مع احتمال كون الانتقال بتسبيب منه - غير مخالف للقاعدتين كما مرّ - لا يصحّ التمسك بهما إلا بعد إحراز الموضوع.

نعم، يمكن احرازه باستصحاب ملكهما، فحينئذٍ لا يصحّ البيع إلا بإجازته للقاعدتين.

ومع الغضّ عن ذلك، لا يصحّ التمسك بالاستصحاب لإثبات كون إجازة المالك مؤثّرة فى النقل، بناءً على أن السبب هو العقد المتعقّب أو المتقيّد بالإجازة أو العقد بسببيتها؛ فإن إحراز تلك العناوين بالاصل مثبت، إلا أن يكون الموضوع للنقل أو السبب له مركّباً من العقد والإجازة، وكان الحكم الشرعى مترتباً على العقد وإجازة المالك، فيحرز بالوجدان والاصل، مع الغضّ عن الإشكال فى الموضوع المركّب.

ثم إن الشيخ الاعظم - قدس سره - بعد فرض أن مقتضى عموم وجوب الوفاء بال عقود على كل عاقد، هو اللزوم على البائع بمجرد الانتقال إليه، وإن كان قبله أجنبياً لا حكم لوفائه ونقضه - ضعفه بأن البائع غير مأمور بالوفاء قبل الملك، فيستصحب، والمقام مقام استصحاب حكم الخاص، لا مقام الرجوع إلى حكم العام، ثم أمر بالتأمل.^١

وهذا بظاهره واضح الإشكال؛ ضرورة أنه من قبيل التخصّص لا التخصيص. لكن يمكن توجيهه: بأن مقتضى عموم وجوب الوفاء، هو اللزوم بالنسبة إلى هذا الشخص الذي باع ملك الغير لنفسه، فيجب عليه الابتياح من الغير، والردّ إلى المشتري وإن لم يكن ملكاً له، كما مرّ منه نظيره في بيع الفضولي بالنسبة إلى الاصيل: من أن مقتضى وجوب الوفاء بالعقد هو اللزوم بالنسبة إليه، فلا يصحّ الفسخ منه، وإن صحّ الردّ من المالك الاصيلي.^٢

فيكون حاصل مراده: أن هذا العقد الصادر من البائع، لما كان عقداً لنفسه، يجب عليه الوفاء من أوّل الأمر، فيجب عليه الاشتراء، وينتقل منه بمجرد.

لكن لا إشكال في خروج قطعة من الزمان عن لزوم الوفاء، وهو حال عدم كونه مالكا؛ بإجماع أو تسلّم، فكان المقام من موارد اختلافهم في التمسك باستصحاب حكم المخصّص، أو بالعموم، أو إطلاق العام.

وهذا التوجيه وإن كان مخالفاً لظاهر كلامه بدواً، لكنّه أولى من توهم عدم تفريقه بين التخصيص والتخصّص، وتقديم أصالة عدم النقل على القواعد الاجتهادية.

ولعلّ أمره بالتأمل^٣ لإنكار شمول العام لما قبل الملك، فيكون من قبيل التخصّص

١. المكاسب: ١٤١.

٢. المكاسب: ١٣٤.

٣. المكاسب: ١٤١.

لا تخصيص العام، وهذا أمر يجب البحث عنه فى مجال أوسع.
ولقائل أن يدعى إطلاق دليل وجوب الوفاء والشرط لما قبل الملك، فيجب عليه
الاشتراء للعمل بمضمون العقد، وكذا لو باع ما لا يملكه أحد، كطير معين، ومقدار
مشخص من المعدن، فيجب عليه أخذ الطير واستخراج المعدن والتسليم إلى
المشتري، ولا يبعد أن يكون ذلك عقلاً أيضاً، فتأمل.

ثم إنه يمكن استفادة عدم الاحتياج إلى الإجازة من بعض الروايات المتقدمة،
كصحيحة يحيى بن الحجاج بناءً على ما مرّ: من أن النهى عن البيع قبل الاشتراء إنما
هو لاجل التخلص عن الربا، لا للإرشاد إلى بطلان البيع. فحينئذ لو توقف بيعه قبل
الاشتراء على الإجازة بعده، كان له التخلص عن الربا بعدم الإجازة، فلا يكون البيع
ثم الاشتراء موجباً للربا.

والظاهر منها أن الموجب نفس البيع والاشتراء، وهو لا يتم إلا على فرض عدم
الاحتياج إلى الإجازة، والأمر سهل بعد ما عرفت من أن مقتضى القاعدة الصحة من
غير احتياج إلى الإجازة.

ومن بعض ما ذكرناه يظهر الكلام فى المقام الثانى، وهو وجوب الإجازة عليه لو
قلنا: باحتياج العقد إليها؛ بأن يقال: إن مقتضى إطلاق وجوب الوفاء عليه العمل على
طبق مضمونه، وهو لا يحصل إلا بإجازته.

إلا أن يقال: إن الإجازة - كالقبول - من متممات العقد، لا من مقتضياته وجزء
مضمونه، فتدبر.^١

هل البيع المقارن لرضا المالك وطيب نفسه باطناً - من دون حصول إذن منه صريحاً، أو بالفحوى، أو بشاهد الحال- داخل في الفضوليّ أو لا؟

اختار الشيخ الاعظم - قدس سره - ثانيهما، متمسكاً بالادلة العامة والخاصة. واختار بعضهم التفصيل بين ما يكون العقد صادراً من غير المالك، وما يكون صادراً منه، وإن احتاج إلى الإجازة كبيع الراهن والعبد؛ بدعوى أن الرضا في الاول لا يجعل عقد الغير عقده، فلا تشملته العمومات، مثل **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** الظاهر في وجوب الوفاء بالعقد الصادر منه، لا مطلق العقد.^١

وقد يقال: إن العقد بالمعنى المصدري وإن لم ينسب إلى الراضى ولا المجيز في الفضوليّ بالرضا والإجازة؛ لأن انتساب الفعل إليهما لابدّ فيه من التسبب المفقود في المقام، لكن نفس العقد - بمعنى حاصل المصدر - يصير بالإجازة والرضا والإمضاء منسوباً إليه، و ظاهر **أَوْفُوا...** وجوب الوفاء بعقودكم، لا بما عقدتم.^٢

أقول: حقيقة الإجازة والإمضاء والإنفاذ في الفضوليّ عبارة عن تثبيت ما صدر عن الغير، فاعتبارها ملازم للحاظ صدور الفعل من الغير واعتبار كونه فعله، غاية الأمر أن المجيز ينفذ ما صدر من غيره في ماله، ومع مفروضية صدور البيع من الغير ولحاظ ذلك، لا يعقل صيرورة المجاز فعلاً له، سواء أريد به الفعل بالمعنى المصدريّ، أو بمعنى حاصل المصدر.

ومع أن التفكيك بينهما غير وجيه، فكيف يمكن أن يكون العقد الصادر من الغير غير منسوب إلى الاصيل، وحاصله منسوباً إليه وعقداً له؟
والحاصل: أن الإجازة بنفسها تدفع انتساب الفعل إلى المجيز، فتصحح الفضوليّ

١ . المحقق الخراساني: حاشية المكاسب: ٥٢ - ٥٣.

٢ . المحقق الاصفهاني: حاشية المكاسب: ١: ١٣٦.

بما ذكر وجعله موافقاً للقواعد، غير وجيه.

فى أن عقد الفضولى موافق للقواعد

لكن يمكن أن يقال: إن عقد الفضولى موافق للقواعد وإن لم تشملته العمومات؛ وذلك لأنه عقد عقلائى، ومع لحوق الإجازة به صحيح لازم عند العقلاء، ومتعارف فى سوق المسلمين؛ لأن عمل الدالّين كثيراً ما يكون من قبيله، لا من قبيل الوكالة، وبعد كونه عقلائياً متداولاً لدى العقلاء، لا بدّ فى الحكم بفساده من ورود ردع عنه، ومع عدمه يحكم بصحّته ولزومه شرعاً أيضاً.

إلا أن يقال: إثبات تعارفه فى الحال - فضلاً عن اتصاله بعصر الشارع الاقدس - مشكل، ومجرّد ارتكاز العقلاء على عدم الفرق بينه مع لحوق الإجازة، وبين بيع الاصيل - مع عدم التعارف عملاً - لا يفيد.

والاولى أن يقال: إن بيع الفضولى مع مقارنته لرضا المالك مشمول لمثل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَتِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ لأن التقيد بعقودكم أو تجارتكم أو بيعكم ليس فى الأدلة، وإنما هو من باب الانصراف، ولا تنصرف الأدلة إلا عن أجنبى لا تنسب إليه المذكورات بوجه.

وأما العقود المأذون فيها والمجازة والمرضى بها، فلا وجه لانصرافها عنها، بعد كونها صحيحة لازمة عرفاً وفى محيط العقلاء.

ألا ترى: أنه لو أذن المالك لغيره فى عقد، فلا شبهة فى صحّته وخروجه عن الفضولى، مع أن الإذن والرخصة لا يوجب أن يصير العقد عقده، لا بالتسيب، ولا بالمباشرة، والإذن غير الوكالة، وغير الأمر المولوى من القاهر الغالب الموجب

للسبيّة والصدق.

بل فى الوكالة أيضاً لا يصدق كون الصادر من الوكيل عقداً للموكل إلاّ مسامحة؛ فإنّ اعتبارها هو إيكال الأمر إلى غيره، ولهذا لو استفسر من المالك «أنتك بنفسك بعث؟» لقال: «لا، بل باع وكيلى بإذنى».

فالانتساب إلى الموكل بنحو من المسامحة، وهو حاصل فى الفضولىّ مع الإجازة، وسيأتى توضيح ذلك فانتظر.

وكذلك العقد مع رضا المالك، لا يكون عقده وإن انتسب إليه نحو انتساب، وهو كاف فى الصّحة واللزوم عند العقلاء، فيحتجّون على صاحب المال «بأنّك كنت راضياً به، وليس لك التخلّف والنقض».

وبالجملة: لا وجه لإخراج تلك العقود عن عموم الأدلّة وإطلاقتها، وإنّما الخارج انصرافاً هو الاجنبىّ غير المربوط به العقد، فالعقود المجازة والمأذون فيها داخلة فيها كالعقود المرضىّ بها.

بل لو كانت الأدلّة: «أوفوا بعقودكم» و«أحلّ الله بيعكم» لكان إسراء الحكم إلى المذكورات جائزاً بإلغاء الخصوصية عرفاً؛ فإنّ ما هو تمام الموضوع لوجوب الوفاء ونفوذ المعاملة لدى العرف، هو كون المعاملة برضا المالك وإذنه وإجازته، وصدور ألفاظ المعاملات وإنشائها منه أو من غيره سواء.

هذا مضافاً إلى ما قدّمناه فى آية التجارة عن تراض: من أنّ مقتضى عليّة الباطل لحرمة الاكل - كما هو المتفاهم من المستثنى منه، ومقابلة التجارة عن تراض مع الاكل بالباطل - هو كون التجارة عن تراض حقّاً مقابلّاً للباطل، وهو السبب لجواز الاكل، كما هو المتفاهم عرفاً.

فذكر التجارة عن تراض ليس لخصوصيّة فيها، بل لكونها فرداً شائعاً، فالخارج

هو الاكل بالحقّ مقابل الباطل، وتشخيصهما موكول إلى العرف، ولا شبهة فى أنّ البيع المرضى به والمجاز داخل فى الحقّ لا الباطل.

بل التحقيق أن يقال: إنّ فى موارد تيقّن شمول الأدلة - كالإيجاب والقبول من الاصيلين - يكون الإيجاب إنشاء تمام ماهيّة المعاملة؛ ضرورة أن البيع ليس إلّا تملك العين بالعوض، أو مبادلة مال بمال، والموجب بإيجابه ينشئ تملك العين بالعوض، وهو أصيل بالنسبة إلى ماله، وفضولى بالنسبة إلى مال المشتري، والقبول ليس ركناً فى تحقّق مفهوم العقد، بل هو بمنزلة إجازة بيع الفضولى، بل هو هى حقيقة. وعدم ترتّب الاثر على الإيجاب قبل القبول، كعدم ترتّب الاثر على بيع الفضولى قبل الإجازة مع تحقّق مفهوم البيع بفعل الفضولى.

فالقبول إمضاء لبيع الفضولى، كما أنّ الإجازة فى البيع الفضولى بمنزلة القبول؛ فإنّها إمضاء للبيع، وهو يحصل بالإيجاب.

وأما القبول فى بيع الفضولى من الفضولى فهو لغو؛ لأنّه إمّا لتتميم مفهوم العقد، أو لترتيب الاثر عليه، وكلاهما منفيّان؛ فإنّ مفهومه حصل بالإيجاب فقط، والاثر موقوف على إجازة الاصيل، فالموجب فى الفضولى يكون فضولياً من الطرفين، والقابل لا شأن له رأساً.

وإن شئت قلت: إنّ القبول فى بيع الاصيلين إجازة متّصلة بالبيع الفضولى، والإجازة فى الفضولى قبول متأخّر عن البيع، والقاعدة تقتضى الصحة، ولا دليل على لزوم اتصال الإجازة أو القبول به.

وما قيل: من لزوم التوالى بين الإيجاب والقبول،^١ إنّما هو لتوهم أن القبول دخيل فى العقد وركن فيه، ومع ظهور خلافه لا وجه للزومه.

فالبيع الفضولى لا يشذّ بشيء إلا بتأخير القبول غالباً عن الإيجاب الذى هو تمام البيع، وعدم التوالى بينهما، والبيع غير الفضولى لا يزيد عن الفضولى إلا باتصال الإجازة غالباً به.^١



التنبية الثالث: اعتبار عدم سبق الردّ فى الإجازة

قالوا: من شروط الإجازة أن لا يسبقها الردّ.

واستدلّ عليه بعد نقل الإجماع: بأن الإجازة بما أنّها تجعل المجيز أحد طرفى العقد - وإلا لم يكن مكلفاً بوجوب الوفاء - تكون كالإيجاب إذا كان البيع فضولياً، وكالقبول إذا كان الاشتراء فضولياً، وكما أن الردّ بعد الإيجاب قبل القبول موجب لسلب صدق «العقد» سواء كان من الموجب، أو القابل، فكذا فى المقام.

وهذا المدعى يتوقّف ثبوته على أمرين:

أحدهما: أن ردّ الإيجاب قبل القبول - سواء كان من الموجب أو القابل - موجب لسقوطهما عن صدق «العقد».

وثانيهما: أن الردّ قبل الإجازة كالردّ قبل القبول.

أما الدعوى الأولى: فلا تبعد صحّتها بالنسبة إلى ردّ الموجب إيجابه، إذا كان الإيجاب عبارة عن الإرادة المظهرة كما قيل، أو عبارة عن البناء والقرار القلبى بأنّ هذا ملك الطرف بإزاء كذا، أو عبارة عن التعهّد بذلك.

فإذا ارتبطت الإرادة المظهرة من القابل بالإرادة المظهرة من الموجب، تمّ العقد،

وكذا الحال فى البناء والقرار وفى التعهد؛ لأنّ العدول عن الإيجاب قبل القبول، يوجب سقوط الإرادة والبناء والقرار القلبيّ، والتعهد كذلك.

ومعه لا يعقل ارتباط القبول بالإيجاب؛ لمعدوميّة الإرادة وسقوطها، وما كان مظهراً للإرادة السابقة، لا يعقل أن يبقى على مظهريته، فلا بدّ من إرادة أخرى، وبناء آخر، وتعهّد آخر، وإظهارها حتّى يرتبط القبول به، هذا بالنسبة إلى ردّ الموجب. وأما ردّ القابل، فلا يصلح لإسقاط إرادة الموجب، ولا قراره وبنائه، ولا تعهده؛ لأنّ لها مبادئ خاصّة، ما دامت باقية تبقى بوجود علّتها ومبادئها.

نعم، لو ردّ القابل وأيس الموجب من قبوله، سقطت المعايل؛ لسقوط عللها ومبادئها، لكن لو ردّ ثمّ عدل قبل سقوطها، تمّ نصاب العقد، وارتبطت الإرادة والقرار والتعهد بنظائرها فى الموجب.

هذا، لكنّ المباني كلّها غير مرضيّة، ولا يوافقها عرف، ولا عقل، ولا لغة: أمّا حديث الإرادة المظهرة والبناء القلبيّ، فتصوّره يغنى فى الحكم بالفساد. وأمّا حديث التعهد فقد يقال إنّ قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** معناه وجوب الوفاء بالعهد، والعقد هو معاقدة الطرفين ومعاهدتهما، ومع فقد تعهد أحدهما لا تتحقّق المعاهدة والمعاقدة.^١

وفيه: أنّ العقد لو كان بمعنى العهد، والتعاقد لو كان بمعنى التعاهد، فلا بدّ من الالتزام بخروج البيع ونحوه منه؛ ضرورة أنّ البيع - عرفاً ولغة - عبارة عن مبادلة مال بمال، أو تملك عين بالعوض، وعناوين العهدة والالتزام خارجة عنه، فلا يقال لمن باع خبزاً بدرهم: «إنّنه عاهده»، وهما تعاهدا على كون الخبز فى مقابل الدرهم». بل العرف والعقلاء يدركون عناوين المعاملات، ويغفلون عن التعاهد

والمعاهدة والمعاقدة.

نعم، بعد التبادل وتمايئة المعاملة، وصيرورة كلٍّ من العوضين ملكاً للآخر، يرى العقلاء عهدة أداء كلٍّ مال صاحبه، والعهدة للاداء من أحكام المعاملة لا نفسها. والتحقيق: أن العقد في **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عبارة عن الربط الاعتباري الحاصل من التبادل الاعتباري، فكأنه عقدة حاصلة من الإنشاء، كما يشهد به قوله تعالى: **أَوْ يَغْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ**^١

فعقدة البيع كعقدة النكاح، فهي عبارة عن تبادل العوضين، الذي يتوهم منه حصول عقدة بتبادل الإضافات، ولما كان العقد موجباً لصيرورة العوضين متبادلين، وكان لكلٍّ منهما عهدة أداء مال صاحبه بواسطة العقد، توجه الأمر بوجود الوفاء به والعمل على طبق مضمونه.

فقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَأَحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ كَلَّهَا** وردت لتصحيح المعاملات وإنفاذها، كما تمسك بها السلف والخلف، لكن لسانها مختلف: **فَاحْلُ اللَّهُ الْبَيْعَ** ظاهر في إنفاذ أصل الماهية، وإن شئت قلت: يدل بالمطابقة على نفوذها وحليتها.

و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ناظر إلى مضمونها، وأمر بالوفاء بها، ولازمه صحتها ونفوذها، فيدلّ عليها بالالتزام.

وقوله تعالى: **تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ** ناظر إلى الاموال الحاصلة بالتجارة، وحلّ أكلها والتصرف فيها، فيدلّ بالالتزام على صيرورة المال ماله وصحة المعاملة.

وقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ليس حكماً تكليفيّاً زائداً على لزوم العمل على طبق

المعاملة، ورد مال الغير الذى صار ماله من قبل العقد، وإنما هو حكم إرشادى لا مولوى، وإلا لزم منه صحة العقوبات لمن ترك العمل بالعقد: عقوبة عدم رد مال الغير، وعقوبة عدم الوفاء بالعقد، وإن كان العنوانان حاصلين بعمل واحد، واجتمعا فى الرد الخارجى، ولا أظن صحة الالتزام بذلك والتزامهم به. والإنصاف: أن ما ذكره المتأخرون أمور عقلية، خارجة عن المتفاهم العرفى الذى هو الميزان فى باب المعاملات.

ثم إنه على المبنى المنصور - من أن البيع هو التبادل، أو التملك بالعوض - لو أنشأ الموجب ذلك فرد القابل، لا يوجب ذلك هدم الإنشاء لا عرفاً، ولا عقلاً، ولا شرعاً، فله القبول بعد رده، وكذا لو رد الموجب؛ إذ لا دليل على سقوط إنشائه، فالقاعدة تقتضى صحته لو رجع، إلا أن يقوم إجماع على خلافها، أو يحرز من العرف والعقلاء أن رجوع الموجب يوجب عدم اعتبار بقاء إيجابه، والعهدة على مدعيه. ولو شك فى ذلك يجرى استصحاب بقاء الإيجاب، فإذا لحقه القبول، يندرج فى موضوع وجوب الوفاء؛ لأن موضوعه مركب من الإيجاب والقبول، وهو حاصل بالاصل والوجدان.

نعم؛ لو كان موضوعه العقد، قلنا إنه أمر انتزاعى من الإيجاب والقبول، لكان الاصل مثبتاً؛ هذا حال الإيجاب والقبول.

وأما الدعوى الثانية: فالظاهر عدم صحتها، ومقتضى القاعدة عدم كون الرد مضرّاً بها على جميع المباني؛ لأن العقد وجد بفعل الفضولى، أى بإرادته المظهرة، أو بنائه، أو تعهده، أو إنشائه المبادلة، ولا وجه لكون رد غيره موجباً لهدم فعله.

فالعقد المتحقق من الغير يحتاج إلى نحو انتساب إلى المالك، وقبل الإجازة لم يكن منتسباً إليه حتى يقطع الانتساب، وبعدها يصير منتسباً، فلو التزمنا فى رد

الموجب بآنه موجب لعدم صدق العقد، وبعبارة أخرى موجب لهدم الإنشاء، فلا موجب للالتزام به فى المقام.

نعم، لو قلنا بأن ردّ القابل أيضاً موجب لذلك، فالظاهر لزوم الالتزام بذلك فى الفضولى أيضاً؛ لأنهما مشتركان فى أن فعل الغير ينهدم بردّ صاحبه.

وقد تقدّم: أن ليس للإجازة شأن إلاّ قبول فعل الغير وإيجابه، وأن تمام ماهيّة البيع الإنشائى حصل بإيجاب الموجب، وقبول الفضولى لا أثر له، لا فى تحقّق مفهوم البيع، ولا فى ترتّب الاثر، فالإجازة قبول متأخّر، لكنّ الالتزام به ضعيف.

مع إمكان أن يقال: إنّه على مبنى القوم - من أن العقد مركّب من الإيجاب والقبول، ولا تتمّ ماهيّة العقد إلاّ بهما - يمكن الالتزام بأنّ الردّ قبل القبول موجب لعدم صدق «العقد» لأنّ المركّب إذا وجد بعض أجزائه، وتخلّل بينه وبين بعض آخر المنافى، لزم منه سلب الاسم، وعدم تحقّقه، وعدم بقاء صورته.

وهذا بخلاف الفضولى بعد تماميّته، وصدق «العقد» عليه، وحصول الردّ بعد تماميّة الماهيّة وصدق الاسم، فمقايضة الردّ بعد تماميّة الماهيّة بالردّ فى خلالها وقبل تماميّتها، مع الفارق.

استدلال الشيخ - قدس سره - على اعتبار عدم سبق الردّ

والعجب من الشيخ الاعظم - قدس سره - فإنّه مع اعترافه بأنّ الفضولى عقد - حيث قال: إذ مع الردّ يفسخ العقد- استدلّ عليه: بأنّ الإجازة تجعل المجيز أحد طرفى العقد، وإلاّ لم يكن مكلفاً بالوفاء، وقد تقرر أنّ من شروط الصيغة أن لا يحصل بين طرفى العقد ما يسقطهما عن صدق «العقد» الذى هو فى معنى المعاهدة،^١ انتهى.

إذ مع صدق «العقد» قبل الإجازة لا وقع لاستدلاله، ولا مجال للمقايضة، إلا أن يدعى أنه بالإجازة ينتقل الانتساب من المباشر الفضولى إلى المجيز، وهو مع فسادة فى نفسه لا ينتج؛ إذ المفروض حصول الردّ قبل الإجازة.

وإن رجع قوله إلى أنه بعد الردّ لا يصحّ أن تجعل الإجازة المجيز أحد طرفى العقد، فهو مصادرة ظاهرة.

مضافاً إلى ما تقدّم: من أن الإجازة لا تصلح لأن تجعل المجيز أحد طرفى العقد حقيقة، ودليل وجوب الوفاء لا يتوقّف شموله على ذلك، بل العقد المجاز والمأذون فيه مشمول لإطلاقه.

مع أن قوله: إن العقد فى معنى المعاهدة، محلّ منع؛ فإن اعتبار العهد والمعاهدة يخالف اعتبار المعاملات نحو البيع والإجارة؛ فإن مفادها ليس التعاهد والعهدة، بل بعد تحقّقها وترتب الاثر، يحكم بأن كلاً من الطرفين على عهده أداء مال الغير، أو على عهده ماله إن كان العوض أو المعوّض كلياً، وهذا غير كون ماهيّة البيع عبارة عن التعاهد.

والشاهد عليه: أن كفيّة إنشاء قرار المعاهدات بين الدول - كالمعاهدات الحربيّة والسياسيّة - تغاير إنشاء المبيعات، ففى المعاهدات يقال ويقرّر: «أن طرفى المعاهدة تعاهدا على كذا وكذا» وليس فى المعاملات اسم وأثر من المعاهدة.

فلو قيل: إن أوفوا بالعقود معناه أوفوا بالعهود، لا بدّ - كما مرّ - من الالتزام بأنّه مخصوص بباب المعاهدات، وأن أبواب المعاملات خارجة عن مفاده.^١



التمسك بالعمومات لصحة بيع الرهن موقوفاً على الإجازة
ثم إنه وقع الكلام بين الاعلام، في أن بيع الراهن هل يقع باطلاً غير قابل
للإجازة، أو يقع موقوفاً على الإجازة، أو فك الرهن؟
والاقرى هو الثاني؛ للعمومات السليمة عن المخصّص.

وقد يستشكل في صحة التمسك بها: بأن الرهن إذا كانت حقيقته الحبس على الدين
وعن التصرفات، فنفوذها بسببها يمنع عن نفوذ البيع عقلاً، لا جعلاً شرعاً، فلا تنويع،
حتى يكون البيع الوارد على الرهن المتعقب بالإجازة أو الفك، داخلاً في النوع الباقي
تحت عموم البيع بعد خروج الرهن غير المتعقب بما ذكر؛ حيث لا يعقل إطلاقه لما
ينافيه عقلاً، ليتنوع بدليل الرهن المخرج لنوع منه.^١

وأنت خير بما فيه؛ ضرورة أن جواز التمسك بالعمومات والإطلاقات، غير متوقف
على التنويع الشرعي، بل هي محكمة في غير مورد الخروج عقلاً، سواء كان
بالتخصّص، كما إذا كانت القرينة العقلية حافة بالكلام، أم بالتخصيص، كما إذا لم
تكن حافة بالكلام، وحديث امتناع الإطلاق لما ينافي العقل، إنما هو في الفرض
الاول، لا الثاني؛ لأن العموم والإطلاق القانونيين لا مانع منهما، والممتنع هو الإطلاق
عن جدّ.

وكيف ما كان: إن المانع من أخذ العموم والإطلاق، إنما هو في العقد بلا إجازة
المرتهن، ولا فك الرهن، وفي غير موردهما يصح التمسك بهما لإنفاذ البيع.
وبالجملة: لا فرق بين العقد على مال الغير الخارج عن العمومات عقلاً، وبين
متعلق حقه، في جواز التمسك بالعمومات مع رفع المانع.

ويظهر منه في باب الفضولي، أن الوجه في عدم جواز التمسك بعموم أو فوا

بِالْعُقُودِ أَنْ الْبَيْعَ وَالرَّهْنَ كُلَّ مَنِهْمَا عَقْدٌ يَجِبُ الْوَفَاءُ بِهِ، وَلَكِنْ كَانَا مَتَمَانِعِينَ مَتَزَاحِمِينَ، فَلَا يَتِمُّهُمَا الْعَامُّ مَعَ عَدَمِ التَّرْجِيحِ.

وحيث إنَّ المفروض سبق حقَّ الرهن، فلا يعقل شمول العامِّ للفرد المزاحم عقلاً، ولم يوجد بعد زوال الحقِّ فرد من العقد، حتَّى يعمّه العامُّ من الأوّل.

بخلاف مورد تخصيص العامِّ وتقييد المطلق؛ فإنَّهما يوجبان تضيق دائرته، وتنويعه إلى كليّين، كدليل اعتبار الرضا أعمَّ من المقارن والمتأخّر، فإنَّه يوجب تقيّد العقد الواجب الوفاء به، بالمرضى به مقارناً أو لاحقاً، فمتى وجد عقد ثمَّ عقبه الرضا، يوجد فرد يندرج تحت الكلى الواجب الوفاء به،^١ انتهى ملخصاً.

وفيه: مضافاً إلى أنَّ التنويع بحسب الإثبات، يوجب سراية إجمال المخصّص إلى العامِّ، وهو خلاف التحقيق، وإلى أنَّ الإشكال بعينه وارد عليه فى العقد الفضولى؛ فإنَّ العقد عند وجوده على النقل - كما هو محلّ كلامه - ليس مشمولاً لدليل وجوب الوفاء، وحال تحقّق الرضا لم يوجد فرد من العقد، ولا يكون العقد المتعقّب بالرضا مشمولاً للدليل على النقل.

أنَّ العقد المتحقّق من الراهن أو من الفضولى، فرد من العقد، باقٍ عرفاً إلى زمان الرضا، وإلى زمان رفع المانع والمزاحم، فقلّوه: «لم يوجد بعد زوال العقد فرد» خلط بين العموم الأفرادى، وإطلاق كلّ فرد بالنسبة إلى الحالات العارضة له.

فالعقد المتحقّق فرد من العامِّ، وهو تمام الموضوع لوجوب الوفاء، فإذا ابتلى بمزاحم لا يجب الوفاء به حال المزاحم، وإذا رفع يجب الوفاء؛ لوجود المقتضى - وهو كونه عقداً - ورفع المانع.

وبعبارة أخرى: إنَّ للعقد بقاءً عقلاً إلى زمان زوال المانع، كما أنَّ للعقد الفضولى

بقاءً كذلك إلى زمان الإجازة، وبعد رفع المانع في عقد الرهن، وتحقق الإجازة في الفضولي، يجب الوفاء به.

ويؤيد المطلوب: التعليل الوارد في نكاح العبد بلا إذن مولاه بـ «أنه لم يعص الله، إنما عصي سيده، فإذا أجاز له فهو له جائز»^١ فإن العصيان التكليفي غير قابل للإجازة، وغير مناسب للمقام، بل المراد أنه عصاه وأوقع النكاح بلا إذنه، فإذا أذن جاز، حيث يظهر منه أن ما هو موقوف على إجازة من له الإجازة يصح بها، بناءً على الإسراء من النكاح إلى البيع ونحوه.

ويستفاد منه أن كل عقد كان النهي عنه لحق آدمي، إذا لحقه رضاه، أثر أثره. وقد يستشكل فيه: بأن الحقوق حيث كانت مختلفة، فبعضها قابل للارتفاع بإذن من له الحق، وبعضها غير قابل، وكون المورد من الأول أو من الثاني غير معلوم، فلا يجوز التمسك بعموم التعليل.^٢

وفيه: أنه بعد فرض استفادة ذلك العموم من التعليل، لا مجال للإشكال؛ فإنه يرفع الشك في القابلية، كما إذا ورد: «أن كل حيوان قابل للتذكية» فإن كون بعض الحيوانات غير قابل لها - بدليل شرعي مخصص للعام - لا يوجب عدم التمسك به في مورد الشك.

وأما الإشكال في استفادة العموم، فهو أمر آخر، تقدّم الكلام فيه في الفضولي.^٣



١. الكافي: ٥: ٤٧٨؛ الفقيه: ٣: ٣٥٠.

٢. المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ١: ٢٩٧.

٣. كتاب البيع: ٣: ٢٧٣ - ٢٧٦.

حكم ما لو باع الراهن ففكّ الرهن

المسألة الأولى: ما إذا كان المالك حال العقد هو المالك حال الإجازة، لكن المجيز لم يكن حال العقد جائز التصرف؛ لثبوت حق الغير على ماله، كتعلق حق الرهانة، كما لو باع الراهن ففكّ الرهن، فيقع الكلام فيه تارة: فى صحته. وأخرى: فى احتياجه إلى الإجازة. وثالثة: فى جريان نزاع الكشف والنقل فيه.

حول صحة بيع الراهن

أما الأول: فالظاهر هو صحته؛ لعموم دليل الوفاء بالعقد وإطلاقه بالنسبة إلى الأفراد، وإنما خرج منه حال من أحوال فرد منه، وهو حال تعلق حق الغير به، فيبقى الباقي تحت الإطلاق.

وبعبارة أخرى: إنّ لقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عموماً أفرادياً، وإطلاقاً يستفاد من دليل الحكمة؛ بأنّ كلّ فرد تمام الموضوع للصحة، وأنّ حكم لزوم الوفاء بالنسبة إليه كلازم يستمرّ معه، كما قرّر فى محله،^١ وحقّ الغير ليس مانعاً عن العموم الأفرادى، بل عن الإطلاق حال التعلق، ومقتضى العموم والإطلاق - بعد رفع المنع - هو الصحة، وكذا الحال فى إطلاق سائر الأدلة.

فالكلام هاهنا - بوجه - نظير الكلام فى باب الخيارات، وقد فرغنا هناك عن جواز التمسك بالإطلاق مع دفع الإشكالات.^٢

١. الامام الخمينى؛ الاستصحاب: ١٩٣.

٢. كتاب البيع؛ ٢: ٣٢٦ - ٣٢٧.

كلام المحقق الاصفهاني في المقام

وقد يقال هاهنا: بعدم جواز التمسك بعموم أو فوا بالنسبة إلى ما عدا زمان الرهن؛ لأن تخصيص العام وتقييد المطلق يوجب التنويع إلى كليين: أحدهما: ينطبق على الأفراد الصحيحة.

والآخر: على الأفراد الفاسدة، كدليل اعتبار الرضا، فإنه يوجب تقييد العقد بالمرضى به، فمتى وجد عقد ثم تعقبه الرضا، يوجد فرد يندرج تحت الكلّي الواجب وفاؤه بنحو القضية الحقيقيّة.

وأما إذا كان مثل البيع والرهن؛ بحيث كان كلّ منهما واجب الوفاء، وكانا متماعين متزاحمين، فلا يعمّهما العامّ مع عدم الترجيح، وحيث إنّ المفروض سبق حقّ الرهن، فلا يعقل شمول العامّ للفرد المزاحم عقلاً.

ولا يوجد بعد زوال الحقّ فرد من العامّ حتّى يعمّه العامّ من الاول؛ إذ ليس التزاحم العقليّ موجباً لحصول عنوانين، ربّ على أحدهما وجوب الوفاء بنحو القضية الحقيقيّة، حتّى يتوهّم أنّ العقد بعد زوال المانع مندرج تحت ذلك الكلّي المرتب عليه الحكم من الاول، انتهى ملخصاً.

وفيه موارد من النظر نشير إلى مهمّاتها، ولا بدّ لتحقيق الحال فيها من الرجوع إلى الاصول:

منها: أنّ قوله: تخصيص العامّ يوجب التنويع، غير مرضى، ولازمه سراية الإجمال من المخصّص المنفصل إلى العامّ، نعم لا يبعد التنويع في باب الإطلاق والتقييد. والفرق بينهما: أنّ العموم من الدلالات اللفظية، والخاصّ لا يصادمه فيها، بل لم

يكن الخاصّ - فى مفاده ودلالته - لفظاً أقوى من العامّ فى مقام الدلالات اللفظية، وليس حكم العامّ جارياً على عنوان، بل بدلالة لفظ «الكلّ» وشبهه يدلّ على أفراد العنوان، فالمحكوم بالحكم هو الأفراد لا العناوين، والإخراج بالخاصّ أيضاً إخراج لطائفة من الأفراد.

فإذا كان الخاصّ منفصلاً، واستقرّ ظهور العامّ، وشمل الأفراد بالدلالة اللفظية، لم يكن وجه لحصول عناوين لاجل الخروج بالتخصيص.

وليس باب تقدّم الخاصّ باب تقديم ظاهر على ظاهر، حتّى يتوهّم منه ذلك، وإن كان التوهّم أيضاً غير مرضى، وإنّما يتقدّم الخاصّ؛ لتقدّم أصالة الجدّ فى الخاصّ على أصالة الجدّ فى العامّ فى محيط التقنين، الذى ضعف فيه أصل الجدّ فى القوانين العامة؛ بحيث لا تقاوم أصالته فى الخاصّ.

وأما المطلق فليس من الدلالات اللفظية، بل الإطلاق ثابت لاجل جعل عنوان موضوعاً لحكم، وهو من الافعال الاختيارية، لا الدلالة اللغوية، وبعد كون الحكم على العنوان يقال: «إنّه تمام الموضوع للحكم مع عدم القيد» فيحتجّ بالفعل الاختيارى على كونه تمام الموضوع.

وإذا ورد قيد منفصلاً، يعلم أنّ العنوان المأخوذ فى المطلق مع قيد كذائى موضوع للحكم، ولهذا صار المطلق مقيداً، وحصل مع لحاظ القيد عنوانان، ويسرى إجمال القيد إلى المطلق، والتفصيل فى محلّه^١.

ومنها: أنّ المقام لو كان من قبيل الدليلين المتراحمين، فلا وجه لعدم شمول العموم لهما؛ لأنّ التراحم إنّما هو بعد الانطباق، وكلّ حكم على موضوعه قبل الانطباق عامّ غير

مزاحم، والتزاحم العقلي لا يوجب عدم الشمول، والتفصيل في باب الترتب.^١
ولكنّ المقام ليس من قبيل التزاحم، وإلا فلا وجه لتقدّم الاسبق؛ لأنّ السبق ليس
من المرجّحات عقلاً في باب التزاحم.

بل المقام من باب الخروج موضوعاً في جانب، والانصراف الموجب لنحو تقييد في
جانب آخر؛ فإنّ البيع إذا سبق على عين من الاصيلين، خرج الموضوع عن وجوب الوفاء
بعقد الرهن؛ لأنّ العين خارجة عن ملك الراهن، فالخروج موضوعي.

وإذا سبق الرهن وصارت متعلّقة لحقّ الغير، انصرف إطلاق دليل وجوب الوفاء
بعقد البيع عن العين المتعلّقة لحقّ الغير ما دام كذلك، وبعد رفع المانع يؤخذ بإطلاق
دليل وجوب الوفاء، لا عمومته؛ لأنّ عمومته غير متمانع مع دليل الرهن.

ومنها: أنّ باب الإطلاق والتقييد أجنبيّ عن القضايا الحقيقيّة، نعم العمومات لها
نحو تشابه بها.

ومنها: أنّ المخالفة في المقام - بعد التسليم - ليست بين مصداقين من عموم أو فُوقوا
بِالْعُقُودِ بل بين مصداق منه وإطلاق آخر، كما أشرنا إليه.

ثمّ قال ما حاصله: أنّه لا بأس بالاخذ بقوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ^٢ ونحوه؛ لأنّ
ضمّه إلى دليل الرهن يوجب تنويعه إلى بيع وارد على المرهونة وغيره، فالبيع
الذي زال حقّ الرهانة عن متعلّقه فرد مندرج تحت الكلّي المحكوم بالصحة،
فيكون كالبيع غير المرضيّ به حال حدوثه، وكان بقاء مرضياً به.

ومقتضى مانعيّة حقّ الرهانة المانعيّة ما دام الحقّ، فيكون بعينه كدليل الإكراه

١ . مناهج الوصول؛ ٢: ٢٨.

٢ . البقرة / ٢٧٥.

المانع عن النفوذ ما دام الإكراه^١ انتهى ملخصاً.

وفيه: أن تنوع دليل بضمّ دليل آخر، إنّما هو فيما إذا كان الثانى مقيداً له، كتنقييد إطلاق دليل حلّ البيع بقوله تعالى: تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ^٢ أو كتنقييد الأدلة بحديث الرفع؛ تحكيماً لما يوجب التقييد.

وأما مجرد اختلاف دليلين والتمانع بينهما، فلا يوجب ذلك، نحو مقامنا هذا؛ فإنّ دليل حلّ البيع ودليل صحّة الرهن - كقوله - عليه السلام: «استوثق من مالك ما استطعت»^٣ وقوله - عليه السلام: «لا بأس به» بعد السؤال عن الرهن والكفيل فى بيع النسيسة^٤ - متمانعان كعائنين من وجه، لا يقدّم أحدهما على الآخر.

وإذا تقدّم الرهن لا يعقل نفوذ البيع وبالعكس، حسب ما أفاد فى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ لا من باب معنويّته بعنوانين.

والقياس على الدليل المفيد لاعتبار الرضا ودليل الإكراه فى غير محلّه؛ لأنّهما مقيدان لإطلاق دليل البيع، لاجل التقييد الوارد فى قوله تعالى: تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ وتحكيم دليل الإكراه الموجب للتنوع، فأين هذا من ضمّ دليل نفوذ الرهن إلى دليل البيع مع عدم وجه للتقديم؟!

نعم، بناءً على ما ذكرناه من انصراف دليل نفوذ البيع عن مورد الرهن، كان ذلك موجّهاً، كما أن الأمر كذلك فى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فالتفرقة بينهما فى غير محلّه. فتحصل ممّا مرّ: أن الصّحة نحو صحّة الفضولى لا مانع منها.

١ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٦٦.

٢ . النساء / ٢٩.

٣ . وسائل الشيعة؛ ١٨: ٣٨٠، كتاب الرهن، الباب ١، الحديث ٤.

٤ . الفقيه؛ ٣: ١٦٨.

حول لزوم الإجازة بعد الفكّ

ثمّ إنّه هل يحتاج العقد بعد فكّ الرهن إلى الإجازة، لو قلنا: بلزوم إنشاء الإجازة في الفضوليّ؟ أو يكفي في المقام الرضا حال العقد، فلو لم يردّ العقد قبل فكّ الرهن وفكّه، صار صحيحاً بالفعل؟

الظاهر ذلك؛ لأنّ إنشاء الإجازة على القول به، إنّما هو لاجل الانتساب إلى المالك، وهو حاصل، والرضا المقارن كاف.

والقول: بأنّ رضاه كرّضا الاجنبى، حيث إنّهُ لا يترتب عليه الاثر، غير مرضى؛ لأنّ رضا المالك مقتض للصحة ودخيل فيها، وإنّما يمنع عن ترتب الاثر كونه رهناً، فإذا زال أثر المقتضى أثره، بخلاف رضا الاجنبى، فإنّهُ غير مقتض رأساً.

نعم، يبقى الكلام في أنّ له ردّ البيع، أو لو كره بعد الرضا المقارن كان مؤثراً في عدم النفوذ؟

وجهان تقدّم الكلام فيهما، وقد ذكرنا أنّ دليل وجوب الوفاء قاصر عن إثبات وجوب إبقاء العقد الذي لم يؤثّر أثره؛ لأنّ الوفاء هو العمل على طبق مضمون العقد، لا إبقاء العقد بنفسه، فراجع.^٢



جريان نزاع الكشف والنقل في بيع الراهن بعد فكّ الرهن

ثمّ إنّهُ وقع الكلام من الاعلام: في جريان نزاع الكشف في المقام:

١ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٦٦.

٢ . كتاب البيع؛ ٢: ٣٢٧ - ٣٢٢.

فمن قائل: إن مقتضى القاعدة هاهنا الكشف، وفى الفضولى النقل؛ لأنّ العقد هاهنا عقد المالك ابتداءً، ومقتضى عموم دليل أوفوا... الكشف، بعد عدم القطع بخروج ما عدا صورة عدم لحوق الإجازة رأساً، ويظهر جوابه ممّا يأتى...^١



فكّ الرهن مصحّح للمعاملة

ثمّ إنّ فكّ الرهن بعد العقد، يوجب صحّة المعاملة؛ لإطلاق وجوب الوفاء بالعقود، فإنّ أفراد العقد داخله فى العموم الأفرادى، وكلّ فرد تمام الموضوع لوجوبه، بعد كون المتكلّم فى مقام البيان.

وهو معنى الإطلاق، لا العموم الزمانى، أو العموم الاحوالى، كما هو معروف عندهم؛ لأنّ الإطلاق بعد تماميّة مقدّماته أيضاً لا يصير عامّاً، بل حينئذٍ يحكم بأنّ الماهيّة تمام الموضوع للحكم.

فإذا قيّد بقيد بدليل، كقوله - صلى الله عليه وآله وسلم - فى المقام: «الراهن ممنوع من التصرف» يؤخذ به، ومفاده ليس إلّا الممنوعيّة مادام الرهن، وبعد فكّه لا يكون مشمولاً للدليل المقيّد، فيؤخذ بالإطلاق، من غير فرق بين الحالات العرضيّة وغيرها، وقد تقدّم فى ذلك بعض الكلام مع بعض الاعلام.^٢



١. كتاب البيع؛ ٣: ٢٨٠.

٢. كتاب البيع؛ ٣: ٢٨٣ - ٢٨٤.

لا فرق بين كون زمان الخيار متصلاً بالعقد، أو منفصلاً عنه؛ لإطلاق أدلة الشرط، ولا ضير في صيرورة العقد اللازم جائزاً بدليل الشرط، ولا سيما مع وقوع نظيره في الشرع. نعم هنا كلام: وهو أنه لو كان المستند لوجوب الوفاء ولزوم العقد، هو قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فإن كان المستفاد منه هو العموم الزماني أو الحكم الاستمراري - بأن يكون مقتضى إطلاقه ثبوت اللزوم مستمراً، نظير ما تقدّم في دليل إثبات خيار الحيوان، حيث حكم بالخيار ثلاثة أيام، وقلنا: بأنه قابل للتقطع من الأول أو الوسط، فيثبت الحكم لما بعده بنفس دليل الإثبات - ففيما بعد زمان الخيار سواء كان متصلاً أم منفصلاً، لا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق.

لكن الشيخ الاعظم - قدس سره - استشكل على الفرض الثاني؛ أي الحكم الاستمراري،^١ وسيأتي الكلام معه.^٢

وأما إن كان المستفاد منه ثبوت اللزوم فقط، أو وجوب الوفاء حدوثاً - وأما بقاؤه في عمود الزمان؛ فلكون الحادث باقياً ما لم ينقطع بمزيل، نظير الملكية الحادثة بالبيع - فلا يصح التمسك به بالنسبة إلى سائر القطعات، وسيأتي^٣ الكلام في مقام الإثبات في خيار الغبن إن شاء الله.^٤



ثم إنه لو شك في كون شيء حقاً أو حكماً، فلا أصل لإثبات أحدهما، فلا بد من

١ . المكاسب: ٢٤٢.

٢ . في صفحة ٥٥١ كتاب البيع؛ ٤.

٣ . في صفحة ٥٥٢ كتاب البيع؛ ٤.

٤ . كتاب البيع؛ ٤: ٣٠٧ - ٣٠٨.

الرجوع إلى الأصول العمليّة. وأمّا لو شكّ فى كون حقّ قابلاً للإسقاط أو النقل، فإن كان الشكّ لاجل الشكّ فى القابليّة العرفيّة، فلا يصحّ إحرازها بالعمومات؛ لرجوع الشكّ إلى الصدق.

وإن كان فى القابليّة الشرعيّة، فقد يقال: بجواز التمسك بعمومات تنفيذ العقد والصلح والشرط وسلطنة الناس على أموالهم؛ لتصحيح المعاملة وكشف القابليّة؛ إذ شأن العمومات رفع هذا الشكّ.^١

وربّما يرّد ذلك: بأن أدلّة إنفاذ المعاملات فى مقام بيان إنفاذ الاسباب شرعاً عموماً أو إطلاقاً، فإذا أحرزت قابليّة النقل، وشكّ فى اعتبار سبب خاصّ، فدليل عموم المعاملة - كدليل الصلح والشرط - يرفع هذا الشكّ، وأمّا إذا شكّ فى قبوله للنقل، لا من حيث خصوصيّة سبب من الاسباب، فلا يمكن رفعه بأدلّتها.^٢

وفيه: أنّه لا شبهة فى أنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» أو قوله - عليه السلام: «الصلح جائز بين المسلمين»^٣ أو «المؤمنون عند شروطهم»^٤ ظاهر فى لزوم الوفاء بكلّ معاقدة أو صلح أو شرط تصدق عليها تلك العناوين عرفاً، فعدم وجوب الوفاء فى مورد أو موارد، مخالف لهذه العمومات والإطلاقات.

فإذا أُلقيت تلك العمومات إلى العقلاء، لا يشكّون فى أنّ الشارع بصدد إنفاذ كليّة العقود والشروط وماهيّة الصلح بلا قيد وشرط، والشكّ فى عدم القابليّة الشرعيّة، راجع إلى الشكّ فى اعتبار الشارع شرطاً وقيداً فى المثلن أو الثمن؛ وبالجملّة إلى

١ . المحقق البرزى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٥٦.

٢ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٢.

٣ . وسائل السيرة؛ ١٨: ٤٤٣، كتاب الصلح، الباب ٣، الحديث ٢.

٤ . وسائل السيرة؛ ٢١: ٢٧٦، كتاب النكاح، ابواب المهور، الباب ٢٠، الحديث ٤.

عدم إنفاذه معاملة خاصّة، فإذا شكّ في أنّ البيع الربوي صحيح، يرجع ذلك الشكّ إلى احتمال اعتبار الشارع شرطاً في العوضين بعد كون المعاملة عقلائيّة، ولا شبهة في أنّ العمومات رافعة له، ولا دليل على دعوى كونها بصدد إنفاذ الاسباب فقط، حتّى ترجع إلى الحكم الحيثي، بل الظاهر منها أنّها أحكام فعليّة، بصدد إنفاذ المعاملات العقلائيّة والعقود العرفيّة، ولا يزال الفقهاء - الذين هم من العرف والعقلاء - يتمسّكون بها لإثبات صحّة المعاملات.^١



أنّ دليل لزوم العقد وهو قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** - سواء كان وجوب الوفاء فيه، عبارة عن وجوب إبقاء العقد، أو وجوب العمل بمقتضاه - متوجّه إلى المالّكين، أو إلى من له الأمر، كالأولياء، والوكيل المطلق المستقلّ.

والوكيل في مجرد إجراء الصيغة، لا يجب عليه الوفاء بأيّ من المعنيين، وحيث إنّ أدلّة الخيار مقيّدة لدليل وجوب الوفاء، فلا بدّ وأن يختصّ الخيار بمن يجب عليه الوفاء، ولا يعمّ الاجنبي،^٢ وهذا التقرير أسدّ من غيره.

وفيه: أنّ وجوب الوفاء إمّا حكم تكليفي، يستفاد منه حكم وضعي؛ هو لزوم العقد، وإمّا كناية عن لزومه، على ما قرّرناه سابقاً في محلّه،^٣ ولا يعقل أن يكون دليل الخيار، مقيّداً للوجوب التكليفي؛ فإنّ تقييد الحكم التكليفي بالوضعي، ممّا لا معنى معقول له.

١ . كتاب البيع؛ ١: ٤٩ - ٥١.

٢ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ١٢.

٣ . كتاب البيع؛ ١: ١٨٦.

وبعبارة أخرى: إن الاستثناء إنما يصح على وجه الحقيقة، إذا كان المستثنى داخلاً فى المستثنى منه، وما هو خارج منه لا يعقل استثناءه إلا بنحو المجاز والانتقطاع، فأدلة الخيار مقيدة لما يستفاد من قوله تعالى بطريق الكناية، أو بنحو الاستلزام، لا مقيدة للوجوب التكليفى على فرض، ولا للعنوان المأتى به كناية عن غيره.

وبالجملة: إن لاية الكريمة على فرض استفادة الحكم التكليفى منها مدلولين، أحدهما: مطابقى، والآخر: استلزامى، ودليل الخيار بمنزلة الاستثناء من الحكم الوضعى؛ أى اللزوم المستفاد استلزاماً من قوله تعالى، لا من الحكم التكليفى المطابقى.

وعلى فرض كونه كناية عن اللزوم، ليس له مدلول واقعى إلا لزوم المعاملة، فكأنه قال: «كل عقد من عقودكم لازم» واستثنى منه العقد الخيارى، سواء كان الخيار للمالك أو لغيره، كما لو شرطه لغيره.

ويشهد له قوله - عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع»^١ فإنه ظاهر - كالصريح - فى أن الاستثناء من الحكم الوضعى، فكأنه قال: «لا يجب البيع قبل الافتراق».

بل لقائل أن يقول: إنه على فرض كون الاستثناء من وجوب الوفاء تكليفاً، لا يلزم اختصاص الخيار بالمالك؛ فإن وجوب الوفاء بالعقد المتوجه إلى المالكين، لا يختص بما إذا كان العقد صادراً منهما حقيقةً.

بل إذا كان العقد متعلقاً بما لهما، مع رضاها به فعلاً، أو بعد التعلق كما فى الفضولى، يجب عليهما الوفاء، لا لأن العقد صادر منهما حقيقة؛ ضرورة عدم صدوره منهما.

بل لأنّ العقد مجاز أو مرضى به منهما، فكذلك الخيار إذا كان متعلقاً بعقدهما؛ لأنّ العقد مربوط بهما خيارى، غير واجب العمل، فى مقابل سلب الخيار مطلقاً، فالخيار فى عقدهما، أو العقد المنسوب إليهما وإن كان للغير، لكنّه موجب لصدق كون العقد خيارياً، ولا يجب الوفاء به، فتدبّر.^١



اما ما افاده الشيخ الأعظم فى وجه وجوب القبض و هو التمسك بدليل وجوب الوفاء.^٢

فقد يقال فى تقريره بان المراد منه هو وجوب ابقاء العقد فلو لم يقبضاً يتفرقا، يلزم منه عدم بقائه فلا بد من القبض حتّى لا يهدم العقد بالتفرّق فوجوب ابقاء العقد مستلزم لوجوب التقاّبض.^٣

وفيه انه ان كان المقصود من ذلك أنّ مفاد اوفوا الى آخره فى جميع العقود، هو الحكم التكليفى بابقاء العقد، فلازمه أن تكون العقود كلّها جائزة بنظر الشارع الأعظم حتى يصح النهى عن هدمها، او الأمر بابقائها، وإلاّ لكان الأمر خارجاً عن قدرة المكلف ولا أظنّ أحد بذلك.

و ان كان المراد: ان فى خصوص عقد السلم و الصرف، يكون الأمر بالإبقاء تكليفاً و فى غيرهما وضعياً، فلا بد من استعمال الأمر بالوفاء فى الأمر الكنائى و الحقيقى، و لعلّه غير معقول ولو بناءً على جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى.

١ . كتاب البيع؛ ٤: ٧١ - ٧٢.

٢ . المكاسب؛ ٢١٩.

٣ . المحقق المامقانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٢٨.

و على فرض معقوليته لابدّ من قيام قرينة واضحة، و هى مفقودة. مضافاً الى لزوم لحاظ عقد الصرف و السلم بخصوصها، و لحاظ سائر العقود فى قبالتها، وهو ايضاً غير معقول بدلالات عديدة، و آلاً فالجمع المحلى لا يدلّ آلاً على الكثرة الإجمالية بتعدد الدالّ و المدلول، و لا يعقل أن يكون حاكياً عن خصوصيات الأفراد و أنواع البيوع بعناوينها.

ثم على فرض تعلّق التكليف الشرعى بأبقاء العقد لا يلزم منه وجوب القبض، ولو كان القبض علّة او مقدّمة لبقائه؛ فإنّ من المقررّ فى محالّه، عدم وجوب مقدّمة الواجب و علّته.^١



وقد يقال فى تقريبه:^٢ إنّ للعقد مرحلة، ولتأثيره فى الملك مرحلة، ولكلّ منهما آثاراً. والمراد بالوفاء إن كان الوفاء عملاً، يختلف أثره العملى من حيث نفسه، ومن حيث تأثيره فى الملك، فحرمة التصرف فيما انتقل عنه، أثر تأثيره فى الملك عملاً، وإنجاز العقد عملاً بإتمامه، وقبض العوضين يداً بيد فى المجلس، أثر نفس العقد عملاً.

فإقباض العوضين فى غير الصرف، أثر الملك الحاصل بالعقد، وفى الصرف أثر إتمام العقد عملاً، ولا منافاة بين الوجوب التكميلى والشرطى؛ فإنّ وجوب إيجاد الشرط عملاً بالعقد - لئلاّ يبطل بعدم القبض مع التفرّق، فيكون نقضاً عملياً للعقد - لا مانع منه.^٣

وفيه: أنّه إن كان المراد بإنجاز العقد عملاً، وجوب إبقاء العقد، والمنع عن نقضه العملى بالتفرّق، كما هو ظاهر ذيله، فيرجع إلى التقريب المتقدّم، والجواب عنه هو الجواب.

١. كتاب البيع؛ ٤: ١٤٦ - ١٤٧.

٢. فى بيان و تقريب كلام السيخ لوجوب القبض فى المجلس فى بيع الصرف و السلم.

٣. المحقق الاصفهانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٢٠.

وإن كان المراد: أن الإنجاز والإقباض أثر العقد، كما هو ظاهر المقابلة بينه وبين الوفاء بمعنى إبقاء العقد، فيرد عليه: أن الإنجاز والإقباض من الأفعال الاختيارية للمتعاملين، فلا يعقل أن يكون أثراً للعقد، فإن أثر الشيء يترتب عليه قهراً، والأفعال الاختيارية لها مبادئ لا تتحقق إلا بها.

وإن كان المراد: أن وجوب الإنجاز والإقباض من الآثار، فمع قطع النظر عن دليل وجوب الوفاء، لا دليل عليه، ولا يعقل أن يتعلّق وجوب الوفاء بالعقد بوجوب الإنجاز والإقباض؛ أي تعلّق الوجوب بالوجوب غير معقول.

مضافاً إلى أنه ليس أثراً لنفس العقد؛ فإن الإقباض في الصرف، متمم العقد ومصحّحه، لا أثره المترتب عليه.

مع أن وجوب الوفاء بالعقود بهذا المعنى، مختصّ - بحسب الجدّ - بالعقود الصحيحة، لا الاعمّ منها، وعقد الصرف قبل القبض فاسد فعلاً؛ لأنّ الفاسد ما لا يترتب عليه الأثر فعلاً، وإن كان قابلاً للصحة بلحوق القبض، كالعقد الفضولي قبل الإجازة.^١



فالعدة بيان إطلاق دليل اللزوم، وهو قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**. ولقد قرّرنا دلالته على اللزوم بوجوه، بعضها مختصّ بالبيع الصحيح، دون بعض، ككون وجوب الوفاء كناية عن لزوم العقود، سواء كان الوفاء بمعنى العمل بمقتضى العقد، وكان الوجوب هو التكليفي، أو بمعنى الالتزام العقلاني، أم كان الوفاء بمعنى إبقاء العقد وعدم هدمه.^٢

١. كتاب البيع: ٤: ١٤٧ - ١٤٨.

٢. المكاسب: ١٣٤.

فعلى جميع الاحتمالات، مقتضى الإطلاق ثبوته لبيع الصرف والسلم.
لا يقال: لا معنى لوجوب الوفاء بالمقتضى فى الصرف والسلم؛ لعدم حصول النقل.
فإنه يقال: لا جدّ فى الكنايات إلّا فى المعنى الممكنى عنه، ولا يلزم أن يكون
المعنى المطابق محققاً.

فقوله: «زيد كثير الرماد» لا يكون إخباراً عن كثرة الرماد، بل كناية عن وجوده،
وتصحّ التكنية ولو لم يكن لزيد رماد؛ فإنّ الجملة وإن استعملت فى المعنى الحقيقى،
لكن لا يكون الإخبار عنه جدّاً، ولهذا يكون الصدق والكذب تابعين لتحقيق الجود
وعدمه، لا لكثرة الرماد وعدمها.

فقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** على الاحتمال المذكور، بعث صورى إلى الوفاء، مع
استعماله فى الوجوب بمعناه الحقيقى، لكن الغرض إفادة اللزوم جدّاً، فعدم وجوبه
فى الصرف والسلم، لا ينافى إطلاقه بحسب المفاد الجدّى والمعنى الممكنى عنه، فلا
مانع من الاخذ بإطلاقه، والالتزام بلزومهما قبل القبض.^١



أن لزوم العقد مع عدم الخيار، مفروغ عنه بالكتاب وغيره، وروايات الخيارات
تكون بصدد بيان المقيّدات لدلّة اللزوم، مثل قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** لا بصدد
بيان حكم نفس العقود.^٢



١ . كتاب البيع؛ ٤: ١٥١ - ١٥٢.

٢ . كتاب البيع؛ ٤: ١٠٤.

قد أشرنا سابقاً: إلى أن أدلة الخيار، مقيدة لدليل اللزوم، فالظاهر من قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** - بناءً على أنه كناية عن اللزوم - هو أن كل عقد لازم، وأن تمام موضوع اللزوم في كل مصداق هو العقد، بإطلاقه يقتضى عدم الخيار مطلقاً، وأدلة الخيارات مقيدة له. وحيث إن بيع الفضولى قبل الإجازة، لا صحة له ولا لزوم، فلا خيار فيه، ضرورة عدم صحة جعله للباطل غير اللازم، وأمّا بعد الإجازة، فلا مانع من ثبوته فيه للفضوليين، إلا أن يقال: بالانصراف عنهما.^١



وأما ما أفاده الشيخ الاعظم - قدس سره - فى آخر كلامه: من التمسك بإطلاق دليل الشرط؛ لوجوب ترتيب آثار عدم الفسخ حتى ما بعد الفسخ،^٢ على منوال ما ذكره فى **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** فهو غير مرضى؛ لأن وجوب الوفاء فى شرط الفعل، هو الإتيان أو الترك، لا ترتيب آثارهما، فلو كان لازم شرط عدم الفسخ ترتيب آثار عدم، لكان شرط خياطة الثوب وجوب ترتيب آثارها، وشرط الفسخ وجوب ترتيب أثره، وهو كما ترى، مع ورود بعض إشكالات أخر عليه، لا جدوى لذكرها.^٣



حكى عن العلامة؛ فى «التذكرة»: أن من أحكام الخيار، أنه لا يجب على البائع تسليم المبيع، ولا على المشتري تسليم الثمن فى زمان الخيار، ولو تبرع أحدهما

١ . كتاب البيع؛ ٤: ١١١.

٢ . المكاسب؛ ٢٢٠ .

٣ . كتاب البيع؛ ٤: ١٨٣.

بالتسليم لم يبطل خياره، ولا يجبر الاخر على تسليم ما عنده، وله استرداد المدفوع؛ قضية للخيار^١ انتهى.

أقول: أما على القول الحق؛ من تعلق الحق بالعقد، فلا ينبغى التأمل فى لزوم تسليم كل مال الغير إلى مالكه؛ لحرمة حبس مال الغير لو طالبه، ولقاعدة السلطنة، وللحكم العقلانى من لزوم التسليم.

ولا ينبغى الإصغاء إلى ما قيل: من أن العقد بجميع مداليه المطابقة والالتزامية، تحت يد ذى الخيار، فلا يجب عليه التسليم، كما لا يجب عليه الوفاء بأصل العقد.^٢ ضرورة أن لزوم التسليم، ليس من مداليل العقد؛ لا مطابقة، ولا التزاماً، بل هو من الأحكام العقلانية والشرعية، كما أن حرمة حبس مال الغير، من الأحكام الشرعية، بل العقلانية أيضاً، ولا يختص هذا الحكم بالعقد غير الخيارى.

بل مقتضى إطلاق قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وجوب العمل على وفق مقتضى العقد وافية؛ وهو تسليم العوضين، ومجرد أن لذى الخيار فسخ العقد، لا يوجب تقييداً للدليل، بل لا يعقل؛ لأن الخيار حق يوجب بإعماله رفع موضوع وجوب الوفاء، وكذا القواعد الأخر.

وكذا الحال بناءً على تعلق الحق بالعين؛ فإن وجوب التسليم الذى هو من الأحكام الواضحة الارتكازية لدى العقلاء، موجب لتسليم ذى الحق على هذا الحكم، فلا يصلح حقه لمنع ذلك.

مع أن غاية ما يقال على هذا المبنى: مزاحمة حق ذى الخيار لما يلزم منه امتناع استرداد العين، كالإتلاف، والبيع، ونحوهما، والتسليم ليس كذلك.

١. تذكرة الفقهاء: ١: ٥٣٧.

٢. منية الطالب: ٢: ١٨٣.

نعم، على هذا القول، يجوز له مطالبة الاستيثاق، وهو أمر آخر، ثم إن في كلام العلامة والشيخ ١٠، موارد للنظر، لايهمنا التعرّض لها.^١

يمكن أن يقال في تقرير الإشكال^٢ على الشقّ الأول: إن دليل لزوم العقد إن كان هو أَوْفُوا بِالْعُقُودِ فبناءً على إبقائه على ما هو ظاهره من الوجوب التكليفي، يكون مفاده وجوب العمل على طبق مفاد العقد، كما هو الظاهر من الوفاء بالعقد، والتذر، ونحوهما، فيجب ردّ المبيع إلى المشتري، والتمن إلى البائع.

ولو وقع التراذ يجب العمل على ذلك بقاءً، فالردّ إلى ملكه ثانياً، مخالف لوجوب الوفاء وإدامة العمل على طبق مضمونه.

ومن المعلوم: أن العين إذا تلفت، أو خرجت عن تحت قدرة المشتري، لا يبقى للوفاء معنى، فدليل نفى الضرر إنما يجري، إذا كان لوجوب الوفاء تحقّق، ومع تلف العين لا معنى لجريانه، ولا للحكومة، وردّ البدل ليس مفاد وجوب الوفاء، فلا وجه لوجوبه ولا لجوازه.

فيصح أن يقال: إن دليل نفى الضرر، لا يدلّ إلا على جواز ردّ العين، ومع عدمها يمتنع ذلك، فإذا امتنع ردّ المعوّض، امتنع استرداد عوضه؛ بمعنى تراذّ العوضين، فالعقد لازم لذلك.

نعم، لو كان وجوب الوفاء كناية عن لزوم البيع، يكون تراذّ العينين أجنبياً عن مفاده.

١. كتاب البيع: ٥: ٤٨١ - ٤٨٢.

٢. عدم معقولة الخيار مع الاتلاف.

وفيه ما لا يخفى من فساد المبنى؛ ضرورة عدم حرمتين تكليفتين مع عدم ردّ المبيع إلى صاحبه: حرمة من قبل غضب ماله أو حبسه، وأخرى من قبل عدم الوفاء بالعقد، بل الظاهر أنّه كناية عن اللزوم كما تقدّم الكلام فيه.

بل لو كان الحكم تكليفيّاً ينتزع منه لزوم العقد، وليس فيه لزومات عديدة، ولا وجوبات كذلك، فلا يفترق هذا عن البناء على كونه كناية عن اللزوم، فإذا جرى دليل نفى الضرر عند حدوث المعاملة، يسلب منها اللزوم، سواء قلنا: بحدوث الخيار، أم قلنا: بالجواز، ولا بدّ فى رفعه من رافع - إسقاطاً، أو انقلاباً - إلى اللزوم.

وإن شئت قلت: إنّ اللزوم مستفاد أو منتزع من نفس وجوب الوفاء، المنطبق عليه حال حدوثه بلا قيد.^١



ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً، فى أصل إثبات الخيار بالطريقة العقلية، فضلاً عن إثبات تراخيه؛ وهو إمكان رادعية أدلة اللزوم - مثل أوْفُوا بِالْعُقُودِ - للبناء العقلانى، ومعه لا مجال لإثباته به.

وفيه: أنّ الأمور العقلية الرائجة فى سوقهم، لا بدّ فى ردعها من الإعلام الصريح، ولا شبهة فى أنّ تلك الأمور العقلية، كانت رائجة فى عصر الشارع الاقدس، وبعده فى عصر الائمة المعصومين: مع كون مثل قوله تعالى: أوْفُوا بِالْعُقُودِ بمرأى ومسمع منهم، فعدم ورود الردع الصريح الواضح، دالّ على أنّ ما عند العقلاء مرضى، ولاسيما مثل خيار الغبن، المؤيد بثبوته فى تلك الاعصار بالروايات من طرق الفريقين.

فمثل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ الذى لا يفهم العامة دلالتة على لزوم العقد، فضلاً عن فهم الإطلاق منه، الذى يحتاج إلى بيان وتوضيح، ويخفى على كثير من العلماء لا يصلح للرادعية عمّا هو رائج عند العامة وأهل السوق.

فلا ينبغي الإشكال من هذه الجهة، ويتّضح أنّ التراخى هو الأقوى فيه.

كما أنّ مقتضى كون المستند له هو الاشتراط الضمنى، وقضية تخلف الشرط، هو التراخى أيضاً.^١



لا إشكال فى صحّة اشتراط الخيار فى العقد، وثبوته بالشرط، والاصل فيه - مع الفضّ عن عقلائيته - هى الاخبار المستفيضة العامة،^٢ والاخبار الخاصة التى تقدّم بعضها.

وربّما يستشكل فيه تارة: بأنّ شرط النتيجة غير مشمول للروايات،^٣ وقد مرّ التحقيق فيه فى خيار المجلس.

وأخرى: بأنّ هذا الشرط مخالف للكتاب، وهو قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وللّسنة، وهى قوله - عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع».^٤

وقد أجاب عنه بعض الأعاظم^٥ - قدس سره - بما لا يخلو من إشكال ظاهر، قد

١ . كتاب البيع؛ ٤: ٥٥٨ - ٥٥٩.

٢ . وسائل الشيعة؛ ١٨: ١٦، كتاب التجارة، ابواب الخيار، الباب ٦، الحديث ١، ٢، ٥.

٣ . المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ١١.

٤ . الكافي؛ ٥: ١٧٠.

٥ . منية الطالب؛ ٢: ٣٩.

مرّ فى المعاطاة تفصيله.

والتحقيق فى الجواب عنه: بعد مسلميّة صحّة هذا الشرط حتّى عند المستشكل؛ لدلالة الاخبار الخاصّة عليها، وحكاية نقل الإجماع عليها مستفيضاً.^١
أنّ الشرط فى ضمن العقد، إن قلنا: بأنّه من توابعه فى وجوب الوفاء بالعقد؛ بحيث يكون وجوب الوفاء شاملاً للعقد، وللخصوصيّات المشتل عليها حتّى مثل الشرط فى ضمنه، فلا إشكال فيه؛ فإنّ العمل بالاشتراط حينئذٍ من مقتضيات وجوب الوفاء، لا من مخالفاته، فإنّ وجوب الوفاء المتعلّق بعنوان «العقد» أو العقود لا يمسّ كرامته الاشتراط؛ لأنّ سلب العنوان عن موضوعه غير معقول.

ولا يرجع الشرط إلى سلب الحكم عن موضوعه، بل لا يعقل الجدّ فى هذا الشرط من الملتفت، فيرجع الشرط إلى ثبوت الخيار للعقد المتحقّق بالإيجاب والقبول، والفرض أنّ الشرط فى ضمنه ومن متعلّقاته، ووجوب الوفاء بعد تحقّقه مع الشرط متعلّق بالعقد ومتعلّقاته، ومنها الشرط، فلا يعقل أن يكون حينئذٍ مخالفاً لوجوب الوفاء؛ لأنّ مقتضى وجوبه هو العقد الخيارى، والشىء لا ينافى مقتضاه، وهو ظاهر.
وإن قلنا: بكون الشرط مستقلاً فى وجوب الوفاء به بدليل الشرط، والعقد مستقلاً فيه بدليل وجوب الوفاء به، فالعقد الموجود بشرطه، يجب الوفاء به بدليله، ويجب الوفاء بشرطه بدليل الشرط.

فيمكن على هذا أن يقال: إنّ العقد ليس مشمولاً لدليل وجوب الوفاء قبل لزوم الوفاء بالشرط، حتّى يكون الشرط مخالفاً له، بل انطباق دليل لزوم الوفاء بالعقد والشرط، فى عرض واحد، ولازمه عدم مخالفة الشرط لدليل وجوب الوفاء؛ لعدم انطباق دليل وجوب الوفاء - بنحو الإطلاق - على العقد الخاصّ.

وإن شئت قلت: إن الشرط يمنع عن تحقق وجوب الوفاء بنحو الإطلاق، والمنع عن التحقق غير المخالفة للشرع، ويمكن منع إطلاق دليل وجوب الوفاء لحال الشرط. وكيف كان: فلا إشكال في المسألة، وإن اختلفت الطرق في كيفية تصحيحها.^١

ثم إنهم اشترطوا في هذا الخيار^٢ أموراً: أحدها: عدم قبض المبيع وقد حكى الإجماع عليه.^٣ ويمكن الاستدلال عليه بقوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بعد الخدشة في إطلاق ما هو قابل للاعتماد عليه من الاخبار.^٤

هل هذا الخيار^٥ على الفور، أخذاً بإطلاق أَوْفُوا بِالْعُقُودِ على ما تقدم استقصاء الكلام فيه؛ بدعوى عدم إطلاق في الاخبار الدالة على الخيار أو الجواز؟ أو أنه على التراخي؛ بدعوى: كون المقام مورد التمسك باستصحاب حكم المخصّص، لا بالعموم أو الإطلاق؟

والاقوى هو التراخي، لا لذلك، بل لإطلاق دليل الخيار؛ فإن قوله - عليه السلام - في الاخبار: «فلا بيع له» المستفاد منه - على ما تقدم - سقوط سلطنته، وبقاء سلطنة

١. كتاب البيع؛ ٤: ٣٠٣ - ٣٠٥.

٢. خيار التأخير.

٣. جواهر الكلام؛ ٢٣: ٥٣.

٤. كتاب البيع؛ ٤: ٥٨٥.

٥. خيار التأخير.

صاحبه بلا مزاحم مطلق، يؤخذ به، فيقيد به إطلاق دليل اللزوم.^١

هل هذا الخيار عند الرؤية فوري، كما عليه الاكثر على ما حكى، بل عن ظاهر «التذكرة» عدم الخلاف بين المسلمين إلا أحمد، حيث جعله ممتداً بامتداد المجلس الذى وقعت فيه الرؤية؟

والاصل فيه مع الغض عن تسالمهم، إطلاق دليل وجوب الوفاء، بعد الإشكال فى إطلاق صحيحة جميل بدعوى أنها بصدد بيان تشريع الخيار، كالادلة التى بصدد أصل التشريع.^٢

قد يقال: إن شرط الخيار مخالف للسنة، ومحتاج إلى دليل خاص، والادلة الخاصة لا تشمل إلا فسخ العقد برد الثمن، وهذا الإشكال مشترك بين الصورتين الاخيرتين، فكما أن رد بعض الثمن - لفسخ ما يقابله - ليس مشمولاً لها، كذلك رد بعضه؛ لفسخ نفس العقد.

ولعل المراد من «مخالفته للشرع» أن ظاهر الشرع لزوم العقد فى نفسه، وشرط الخيار مخالف له.

وفيه: أن العدة فى الدلالة على اللزوم، قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** وهو مؤيد للشرط، لا مخالف؛ فإن الشرط فى ضمن العقد من متعلقاته، ومقتضى لزوم الوفاء به

١ . كتاب البيع؛ ٤: ٦١٢-٦١٣.

٢ . كتاب البيع؛ ٤: ٦٤٦.

هو العمل بمقتضى القرار؛ أى العقد بشرطه، كما أن قوله - صلى الله عليه وآله - سلم: «الناس مسلطون»^١ و «المؤمنون عند شروطهم»^٢ لو كان دليلاً على اللزوم، لاینافی ما ذكر.

وأما مثل: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ونحوه، ففي دلالتيه على اللزوم إشكال، وعلى فرضها يكون مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ مقدماً عليه. والإنصاف: أنه لا إشكال من هذه الناحية.^٣

الظاهر عدم اعتبار الموالاة بين الإيجاب والقبول، ولا عدم الفصل بالاجنبى بينهما، من غير فرق بين كون دليل إنفاذ المعاملات أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أو نحو أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ومن غير فرق بين أنحاء العقود.^٤

لو اختلفا في زمان حدوث العيب، بعد الاتفاق على أصله، فهو على أنحاء:
منها: الاختلاف في وجود العيب عند تعلق العقد وعدمه.
ومنها: الاختلاف في حدوثه قبل القبض وعدمه.
ومنها: في حدوثه في زمان الخيار المضمون على البائع وعدمه.
وفي جميع الصور يكون المدعى هو المشتري، فالقول قول البائع بيمينه؛ للصدق

١. عوالى اللآلى؛ ١: ٢٢٢.

٢. الكافى؛ ٥: ٤٠٤.

٣. كتاب البيع؛ ٤: ٣٦٣ - ٣٦٤.

٤. كتاب البيع؛ ١: ٣٤١.

العرفى، لا للاصل؛ لأنّ أصالة عدم كون الشىء معيباً إلى ما بعد زمان العقد، لا تثبت تعلّقه بغير المعيب، وسلب التعلّق بنحو الإطلاق، ليس موضوعاً لحكم شرعى؛ فإنّـه يصدق مع عدم العقد والعائد، وما هو موضوع الاثر هو العقد المتعلّق بغير المعيب، أو المتعلّق بالصحيح، فإنّ أثره لزوم البيع، وسلب الخيار.

وما قد يقال: من أنّ وصف الصّحة، أو عدم كونه معيباً، لا دخل لها شرعاً فى اللزوم؛ لأنّ موضوعه هو العقد الصحيح، لا العقد على الصحيح، بل المأخوذ شرعاً فى موضوع دليل الجواز والخيار، هو أنّ المبيع به عيب وعوار.^١

لا ينبغى أن يصرّف إليه؛ ضرورة أنّ دليل لزوم العقد كقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** خصّص أو قيّد بأدلة الخيارات، منها خيار العيب، فيكون موضوع اللزوم بحسب الشرع بعد التقييد، هو العقد على غير المعيب، مقابل العقد على المعيب، ولا يعقل بعد التقييد بقاء الموضوع على إطلاقه حسب الإرادة الجديّة، وإن لم يعنون به بحسب الإرادة الاستعماليّة.

فهاهنا موضوعان، لكلّ منهما أثر شرعى:

العقد على المعيب، وأثره الخيار والارش.

والعقد على الصحيح، وأثره اللزوم من غير أرش.

فلا بدّ فى إجراء الاصل الذى يراد به تشخيص المدعى، من أن يكون جارياً فى محطّ الدعوى، ويكون له أثر مطلوب، كاللزوم، وسلب الخيار، والارش فى المقام، ومحطّ الدعوى هنا هو وقوع العقد على غير المعيب.^٢

١ . المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ١١٧.

٢ . كتاب البيع؛ ٥: ١٤٣ - ١٤٤.

مسألة

فى أن خيار الغبن على نحو التراخى

اختلفوا فى كون هذا الخيار على الفور، أو على التراخى.

واستدل للقول الاول: بأن الخيار على خلاف القواعد، فيقتصر فيه على المتيقن.^١

وللقول الثانى: بالاستصحاب.^٢

والاستدلالان مبنيان على فرض عدم إطلاق لدليل الخيار، وعدم دليل على

التراخى، وانتهاء الأمر إلى الشك فيهما، وسيأتى الكلام فى حال دليبه.

حول التمسك بالعموم أو استصحاب حكم المخصّص

وعلى فرض عدم الإطلاق لدليبه، لو شك فى بقاء الخيار بعد الزمان المتيقن:

فهل المرجع عموم أو إطلاق أو فُوقاً بِالْعُقُودِ أو استصحاب حكم المخصّص؟

فنقول: إن لقوله تعالى: أو فُوقاً بِالْعُقُودِ عموماً أفرادياً مستفاداً من دلالة لفظية؛

أى الجمع المحلى باللام، وإطلاقاً مستفاداً من جعل الحكم على الأفراد بلا قيد.

الفرق بين العموم والإطلاق

وقد تكرر منّا: أن العموم غير الإطلاق دلالة ومدلولاً، وأن فى الاول، يثبت

الحكم لكل مصداق من الطبيعة بدلالة لغوية وألفاظ موضوعة، كلفظ «الكل»

والجمع المحلى ونحوهما، الموضوعة للكثرة الإجمالية، فالمدلول فيه هو جميع

مصاديق الطبيعة، والدال هو اللفظ الموضوع للشمول والتكثير.

وأما الإطلاق، فلا يكون من المداليل اللفظية واللغوية، ولم يوضع له لفظ، بل

١ . جامع المقاصد؛ ٤: ٣٨.

٢ . الحقائق الناضرة؛ ١٩: ٤٣.

الحجة عليه فعل المتكلم، لا قوله؛ فإن العاقل غير الغافل، إذا كان فى مقام بيان مقصوده، وجعل شيئاً موضوعاً فى كلامه لحكم، ولم يقيده بقيد، يستكشف من فعله ذلك، أن تمام موضوع حكمه هو الذى أتى به فى كلامه.

فإذا قال: «أعتق رقبة» يستدل بأخذ «الرقبة» بلا قيد موضوعاً فى كلامه، على أنها بلا قيد «المؤمنة» أو غيرها، موضوع لحكمه، فيعلم منه أن تمام الموضوع، هو «الرقبة» من غير قيد، فيستدل بفعله على مراده، كما يستدل فى العام بقوله عليه.

فالمراد المحكوم عليه فى المطلق، هو نفس ما جعله موضوعاً، من غير دلالة على كثرة، أو استمرار، أو نحوهما، فالمطلق بعد تمامية مقدمات الإطلاق، لا يفيد كثرة بوجه من الوجوه.

فما فى كلمات بعض المحققين - قدس سره - من أن المطلق بعد تمامية المقدمات، يدل على السريان والشيوع، حتى قالوا فى تعريفه: إنه ما دلّ على شائع فى جنسه^١ غير وجيه.

كما أن البحث عن ألفاظ المطلق، كما وقع منهم، ليس على ما ينبغى؛ فإن المطلق المقابل للمقيّد فى البحث الأصولى، لا يدلّ على شائع، ولا على كثرة، بل الإطلاق - كما أشرنا إليه - ليس من الدلالات اللفظية، وليس له لفظ، ولا وضعت له لغة. ولا فرق فيما هو مناط الاحتجاج، وفيما هو المقصود من الإطلاق، بين الالفاظ الدالة على الطبائع مثل «البيع» و«الرقبة» وبين الاعلام الشخصية ك«زيد».

فقوله: «أكرم زيداً» بعد مقدمات الإطلاق مطلق، كقوله: «أعتق رقبة» ولا دلالة لهما على الشيوع والسريان، بل لا يعقل الدلالة بعد عدم الوضع، ومقدمات

الحكمة لا تجعل غير الدالّ دالّاً، ومن الواضح أنّ الالفاظ الموضوعية للطبائع، لا تدلّ إلا على نفس الطبائع، والدلالة على الكثرة والشياع، تحتاج إلى دالّ لفظي، ومقدّمات الحكمة، لا تفيد إلا ما أشرنا إليه: من أنّ ما جعل متعلّقاً، هو تمام الموضوع، سواء كان طبيعياً، أم علماً.

وأما ما تكرّر في كلامهم من أنّ الإهمال الثبوتى محال، فاللزوم الحقيقى المجعول في الآية له تعين واقعى، إمّا بجميع الازمنة، أو ببعضها.^١ ففيه: أنّ معنى عدم إمكان الإهمال ثبوتاً، ليس لزوم لحاظ ما ليس موضوعاً، ولا دخیلاً فيه، في موضوع الحكم.

ففي المقام: إنّ موضوع وجوب الوفاء هو العقد، وبعد مقدّمات الإطلاق، يكشف أنّ العقد تمام الموضوع، ولا دخل لشيء آخر فيه، فلو فرض إمكان إيجاد العقد في غير الزمان والمكان، كان الموضوع متحقّقاً؛ لعدم دخالتهما في موضوع الحكم، فالعقد بعد وجوده، يجب الوفاء به أينما تحقّق، وفي أىّ زمان كان.

لكن لا بمعنى دخالتهما في موضوع الحكم، ولا بمعنى لحاظهما حال الجعل، بل بمعنى أنّ العقد أينما وجد، يكون عقداً، فيجب الوفاء به.

ولو فرض قيام دليل على عدم وجوب الوفاء به في زمان، يكشف ذلك عن كون الموضوع هو العقد في غير هذا الزمان، فبعد ورود القيد، يكشف أنّ الموضوع - لبّاً - مقيد بغير الزمان الخارج، لا أنّ الإطلاق يقتضى ذلك، وللتفصيل محلّ آخر.

وأنت إذا تأملت فيما ذكر، تعرف أنّ كثيراً من المباحث التي وقعت في المطلق والمقيد، خارجة عن محطّ الكلام، وعمّا هو المطلوب في ذلك الباب، وأنّه لا أصل للإطلاق البدلى والشمولى، ولا موضوع للبحث عن أنّ الدالّ على البدلية والشمول،

لفظ موضوع لهما، كلفظة «أى» أو هيئة النكرة، فإن ما يفيد الإطلاق، أجنبى عن البدلى والشمولى.

فقوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** له دلالة لفظية على وجوب الوفاء بكل عقد بتعدد الدوال والمدلولات، وأما أن العقد تمام الموضوع لوجوب الوفاء، أو جزؤه، وله قيد أو جزء آخر، فلا يدل عليه اللفظ والقول.

بل كونه تمام الموضوع، مستفاد من جعله موضوعاً للحكم بلا قيد، فيحتج للعموم بالقول، وللإطلاق بالفعل، والعموم دال على الكثرة، دون الإطلاق.

ثم إن الإطلاق فى الآية، متفرع على العموم؛ فإن موضوع العموم العقد، وبعد تعلق وجوب الوفاء به بلا قيد، يحكم بالإطلاق، فالإطلاق موضوعه العقد المتعلق به الحكم، أو الحكم المتعلق بالعقد.

ومقتضى التفرع، أن التخصيص فى العام، حيث يوجب رفع حكمه عن الموضوع الخاص، فلا يبقى معه محل للإطلاق، وأما التقييد فى الإطلاق، فلا يمس كرامة العام. وعليه ففى التخصيص خلاف ظاهر واحد؛ لأنه لا يوجب تقييد المطلق، حتى يوجب بذلك خلاف ظاهر آخر، بل يوجب رفع موضوع الإطلاق، كما أنه ليس فى التقييد إلا خلاف ظاهر واحد، ولا يوجب التصرف فى العام.

فاتضح من ذلك: أن التخصيص فى عموم قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** عبارة عن إخراج ما دل العموم على دخوله فى الحكم، نظير التخصيص بدليل حرمة الربا، وبيع الغرر، ومن المعلوم أن هذا غير مربوط بالإطلاق، نعم يرتفع به موضوعه.

وأما التقييد فى إطلاقه، فهو عبارة عن ورود قيد، يوجب الكشف عن عدم كون المطلق تمام الموضوع، بل له قيد آخر، فلو دل الإجماع مثلاً، على عدم وجوب الوفاء بالعقد فى ساعة، يكشف ذلك عن أن موضوع وجوبه، ليس العقد المطلق، بل

العقد في غير ساعة كذائية، فهذا تصرف في الإطلاق وخلاف ظاهره.
ولا يعقل أن يكون تخصيصاً؛ فإنّ الساعات والحالات، لم تكن مشمولة للعموم،
ولم يكن العامّ دالاً عليها، فلا يعقل كون التصرف المذكور، راجعاً إلى التخصيص، كما
لا يعقل أن يرجع التخصيص إلى التقييد.

فما في كلام الشيخ الأعظم - قدس سره: من أنّه لا يلزم من ذلك زيادة تخصيص،
إذا خرج الفرد في ساعة أو بعدها مستمراً خلط بين التخصيص والتقييد؛ ضرورة أن
خروج ساعة، لا يعقل أن يكون تخصيصاً، بعد عدم دلالة العامّ على الزمان
والحالات، بل هو تقييد، ويتّجه معه التمسك بالإطلاق في غير الزمان الخارج.

كلام العلامة الحائري والجواب عنه

ومما ذكرناه في معنى الإطلاق، واختلاف موضوعه مع موضوع العموم في قوله
تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** يتّضح الجواب عن المناقشة التي أوردها شيخنا العلامة - أعلى
الله مقامه.

وحاصلها: أن المطلق في سائر المقامات، يشمل ما تحته من الجزئيات في عرض
واحد، ويستقرّ ظهوره في الحكم على كلّ ما يدخل تحته بدلاً أو استغرافاً، فإذا خرج
منفصلاً شيء منه، بقي الباقي بنفس الظهور المستقرّ.

وفي المقام: إنّ الزمان أمر واحد مستمرّ، وبعد مقدّمات الحكمة يستمرّ من أول
وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلاً، فليس لهذا
العامّ دلالة على دخول هذا الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً، لم يكن هذا الحكم
استمراراً للحكم السابق،^٢ انتهى.

١ . المكاسب: ٢٤٢.

٢ . المحقق الحائري؛ درر الفوائد: ٥٧١.

إذ مبنى هذه المناقشة على شمول الإطلاق للجزئيات، واستقرار ظهوره فى الحكم على كل ما دخل تحته، وفى المقام استقرّ ظهوره فى استمرار الحكم؛ من أول وجود الفرد إلى آخره.

وقد عرفت: أن الإطلاق المقابل للتقييد، أجنبى عن ظهور القضية فى الحكم على المصاديق، وأجنبى عن الظهور فى استمرار الحكم على الفرد إلى آخر وجوده، فالبحث عن عرضية الجزئيات وعدمها، بحث غير مربوط بباب الإطلاق.

فالعقد فى كل مصاديق العام بعد تمامية المقدمات، محكوم عليه بوجوب الوفاء، من غير دخالة شىء فيه، فيحكم بأنّه تمام الموضوع لحكمه، ولازم ذلك عقلاً أنّه إذا وجد فى أى مكان أو زمان، أو مع أى عارض، ثبت له الحكم بما هو عقد، لا بما هو موجود مع المقارنات أو مع المتحدات.

فالحكم كأنّه لازم ماهيته، فإذا وجد وبقي فى عمود الزمان، بقي حكمه، وإذا ورد دليل على عدم لزوم الوفاء به فى قطعة من الزمان، أو فى حالة كذائية، يتقيد الإطلاق به، ويستكشف منه أن الموضوع للوفاء، هو العقد فى غير القطعة الخارجة، أو الحال الخارجة، ويبقى الإطلاق فى غير مورد التقييد بحاله، فيتمسك به عند الشك.

فطولية الزمان وعرضية العوارض، غير دخيلة فى الإطلاق والتمسك به.

كلام المحقق النائنى وجوابه

ويظهر أيضاً الإشكال فيما فصله بعض الأعظم - قدس سره - وحاصله: أن استمرار الحكم ودوامه فرع وجوده، ومع الشك فيه، لا يعقل التمسك بالإطلاق

لكشف حاله؛ فإنّه من قبيل إثبات الموضوع بالحكم.^١

لأنّه ناشى من عدم تفكيك العامّ وموضوعه، عن المطلق وموضوعه؛ فإنّ موضوع المطلق أو ما هو دخیل فيه، هو الحكم الذى يثبت بألفاظ العموم، وما لم يخصّص العامّ، يكون موضوع المطلق محقّقاً، لا بدليل الإطلاق، بل بدليل العامّ. وبالجملة: إنّ العامّ الشامل لجميع الأفراد، إنّ خصّص، فلا مجال للإطلاق بعد رفع موضوعه، وإن لم يخصّص، فلا مجال للشكّ فى بقاء موضوعه، وإن شكّ فى تخصّيصه، فأصالة العموم يحرز موضوع الإطلاق، فليس فى شيء من الموارد توهم إثبات الموضوع بالحكم.

فى التفصيل بين الخروج من الاول والاثناء

نعم، هنا مناقشة أخرى على ما حرّناه؛ من أنّ الإطلاق غير العموم، وأنّ التخصيص غير التقييد، ولا يوجب التخصيص فى العامّ تقييداً فى المطلق وبالعكس. وهى أنّ لازم ما ذكر، التفصيل بين ما إذا خرج فرد فى أوّل الزمان، وشكّ فى أنّه خرج مطلقاً، أو فى خصوص الزمان الأوّل - كخيار الغبن بناءً على ما هو الحقّ؛ من ثبوته بعد العقد بلا فصل - وبين ما خرج فى الاثناء، مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، كخيار التأخير، وخيار الغبن؛ بناءً على ثبوته بعد ظهوره، فشكّ فى حكمه فيما بعد الزمان المتيقّن.

فيتمسك بالاستصحاب فى الاول، لا بالإطلاق؛ لأنّ الأمر دائر بين التخصيص والتقييد، ويكون من قبيل العلم الإجمالى بورود التخصيص فى العامّ، مع بقاء الإطلاق على حاله؛ لأنّ الخروج الموضوعى لا يخالف الإطلاق، أو التقييد فى الإطلاق من

غير تصرف فى العام، فيقع التعارض بين أصالتى العموم والإطلاق.

فعلى القول: بعدم ترجيح فى البين، يكون المرجع هو الاستصحاب أو أصل آخر.

وأما فى الثانى: فلا مجال للعموم؛ للعلم بعدم ورود التخصيص عليه، بل الأمر

دائر بين كثرة التقييد وقتله، فيؤخذ بالمتيقن، ويتمسك بالإطلاق فى المشكوك فيه.

والجواب عنها: أن المحرر فى محله، أن مورد جريان أصالة الإطلاق - وكذا

أصالة العموم، وأصالة الحقيقة - ما إذا شك فى المراد،^١ كما لو شك فى تخصيص

العام فى المقام بالنسبة إلى عقد، وأنه خارج أم لا.

وأما إذا علم المراد وحكم الفرد، وشك فى أنه خارج تخصيصاً أو تخصصاً، كما

لو شك فى المقام فى عقد لم يجب الوفاء به؛ فى أنه خرج عن العموم بالتخصيص

وبنحو الخروج الموضوعى بالنسبة إلى الإطلاق، أو خرج عن الإطلاق تقييداً،

فلايجرى الاصل.

فلو علم بأن فرداً من العام، محكوم عليه بغير حكم العام، وشك فى أنه من

مصاديقه وخارج عنه تخصيصاً، أو ليس من مصاديقه، فلا مجال لأصالة العموم

لكشف حال الفرد، وكذا الحال فى أصل الحقيقة، وأصالة الإطلاق.

والمفروض فى المقام، أن من المعلوم عدم ثبوت وجوب الوفاء فى أول الزمان،

والشك إنما هو فى أن الخروج بنحو التقييد، أو بنحو التخصيص والخروج الموضوعى

بالنسبة إلى الإطلاق، وفى مثله لا مجال للاصل.

مضافاً إلى أن تلك الأصول، غير جارية فيما إذا لم يكن لها أثر؛ فإنها أصول

عقلائية عملية، ولا أثر لأصالة الإطلاق مع العلم بخروج الزمان الأول، فلا يعقل

جريانها لإدخاله.

ولو جرت لإثبات لازمها، وهو ورود التخصيص على العام، اللازم منه خروج المورد موضوعاً عن تحت الإطلاق، لزم من إجرائها عدمها؛ لأنّ التقييد متفرّع على العموم، فكان مرجع أصالة الإطلاق في المقام، إلى عدم الحكم بعدم موضوعه، وهو كما ترى.

تفصيل المحقّق الخراساني وجوابه

ثمّ إنّ هذا التفصيل المتوهم، مقابل التفصيل الذي التزم به المحقّق الخراساني - قدس سره: وهو أنّه مع الخروج من الأوّل، لا مانع من التمسك بالعام، بل ينطبق عليه بعد زمان الخروج، بخلاف الخروج في الاتناء، فإنّه بعد انطباقه على الفرد، لا مجال فيه للتمسك به بعد الإخراج.^١

وقد ظهر ما فيه ممّا تقدّم: من أنّ المقام مقام تقييد المطلق، لا تخصيص العام، ولا فرق في جريان أصالة الإطلاق، بين القطعات المشكوك فيها، على ما تقدّم من معنى الإطلاق.

كلام بعض المحشّين وجوابه

وممّا ذكرناه يظهر النظر في كلمات بعض المحشّين - قدس سره - حيث أتعب نفسه الشريفة بتمهيد مقدّمات كثيرة، ذكر فيها: أنّ الزمان بحسب طبعه كذا، وأنّه قد يكون ظرفاً للحكم أو لمتعلّقه، وقد يكون تحت دائرة الحكم، وقد يكون فوقها. وأنّه قد يؤخذ على نحو العموم المجموعي، وقد يؤخذ على نحو العموم الاستغراقي... إلى غير ذلك؛ ممّا هي أجنبيّة عن الإطلاق وباب المطلق والمقيّد.^٢

١ . المحقّق الخراساني؛ حاشية المكاسب: ١٩٨.

٢ . منية الطالب: ٢: ٨٧.

كما يظهر النظر فى قول بعض آخر من أن مقتضى الإطلاق، الحمل على اللابشرط القسمى، ثم نسج على منواله.^١

مع أن مقتضاه فى الطبائع، متحد مع مقتضاه فى الأفراد بوجه؛ وهو كون ما هو متعلق الحكم أو موضوعه فى لسان الدليل، تمام الموضوع كما تقدّم.

ومختلف معه بوجه؛ وهو أن المأخوذ فى الدليل، إن كان من الطبائع، يكون مقتضى الإطلاق، أن نفس الطبيعة تمام الموضوع، وهى الماهية لا بشرط؛ أى المقسم بين الاقسام الثلاثة، فإن كلاً من الاقسام، متقيد بقيد، أو ممتاز عن غيره باعتبار، من غير فرق بينهما.

وحدث أخفية مؤونة اللابشرط القسمى غير صحيح؛ فإن الاقسام إن كانت متقومة بالاعتبار، وكان التمييز بينها بذلك، فلا يكون اعتبار أخف من اعتبار.

وإن كان الامتياز بضم قيد فى كل منها، فلا يكون قيد أخف من صاحبه.

مع أن الحمل على الاخف على فرضه، إنما هو مع عدم إمكان الحمل على نفس الطبيعة، التى هى خالية عن القيد والاعتبار مطلقاً، ولا ينبغى الإشكال فى أنه بمكان من الإمكان، بل هو المتعين؛ إذ الاقسام كلها ممتنعة الانطباق على الخارج، وقضية كون اللحاظ آلياً، فى غير محلها.

كما أن توهم كون الماهية لا بشرط - أى المقسم - هى الماهية من حيث هى، فاسد جداً؛ فإنها لا تكون مقسماً، ولا غير مقسم، ولا موضوعاً لحكم، ولا غير موضوع، والمقسم والمحكوم عليه بالحكم، لا يعقل أن يكون الماهية من حيث هى. وإن كان المأخوذ فى الدليل هو الفرد والشخص؛ مما لا معنى للمقسم والاقسام فيه، فمقتضى الإطلاق أن هذا الشخص، هو تمام الموضوع، من غير دخالة شىء

آخر، فالبحث عن الماهية وأقسامها، وأن مقتضاه الحمل على اللابشرط القسّمى، اجنبى عن مثله ولو فرض كونه صحيحاً فى الطبائع.

ولا يخفى: أنّ المطلق فى قوله تعالى: **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** من قبيل الفرد، لا الطبيعة؛ فإنّ مقتضى جعل الطبيعة الجامعة بين المصاديق تلو أداة العموم، هو التكثير بحسب الأفراد، لا بحسب الانواع؛ فإنّ الدلالة على النوع، تحتاج إلى دالّ مفقود.

فقلوه: «كلّ إنسان» يدلّ بتعدد الدالّ، على الكثرة بحسب الأفراد؛ فإنّ «الإنسان» دالّ على نفس الطبيعة، و«الكلّ» دالّ على كثرتها، وأمّا الدلالة على الصنف فتححتاج إلى مؤونة زائدة.

وكذا الحال فى «العقد» فإنّه دالّ على نفس الطبيعة، وأداة العموم دالة على تكثيرها، لا تنويعها، وعليه فالبحث عن الماهية بأقسامها، حشو فى المقام.

ثمّ إنّّه لا فرق فيما ذكرناه فى معنى الإطلاق، بين أن يستفاد من قوله تعالى: **أَوْفُوا** وجوب الوفاء، وينتزع منه اللزوم،^١ أو يكون كناية عن لزوم العقد.

وكون اللزوم معنى واحداً، لا يضرّ بالإطلاق وبالتمسك به، بعد ورود قيد، كما أنّ وجوب الوفاء أيضاً أمر واحد، ولا ينافى الإطلاق، فتدبر جيّداً فيما تقدّم.

وجوه أخرى لإثبات العموم الزمانى

وقد يتمسك لإثبات العموم الزمانى أو الاستمرار بوجوه:

منها: ما عن «جامع المقاصد» من أنّ العموم فى أفراد العقود يستتبع عموم الازمنة، وإلاّ لم ينتفع بعمومه^٢ انتهى.

ولا يخفى: أنّه لا يرجع إلى التشبّث بالإطلاق، بل مبنى الاستفادة أمر خارجى؛

١. المكاسب: ٢١٥.

٢. جامع المقاصد: ٤: ٣٨.

وهو أن وجوب الوفاء بكل عقد، لو لم يكن على وجه العموم والاستمرار لزمّت اللغوية؛ لعدم الدليل فى الان الثانى بعد العقد، على وجوب الوفاء به، فيلزم عدم الانتفاع بالعموم الأفرادى، مع أنه وارد لإثبات الحكم والعمل به، وهو عين اللغوية، فوجب - تنزيهاً لكلام الحكيم عنها - الاستبعاد المذكور.

فما أفاده الشيخ الأعظم - قدس سره - فى رده،^١ كأنه فى غير محلّه؛ فإنه لم يتمسك بالإطلاق وبمقدمات الحكمة الجارية لإثباته، حتّى يتوجّه إليه ما أفاده مع الإشكال فيه على ما تقدّم،^٢ بل تمسك بما تقدّم، وهو غير مقدمات الحكمة.

نعم، يرد عليه: أنه يكفى للانتفاع بالعموم الأفرادى، والخروج عن اللغوية، إطلاق الدليل زائداً على عموميه، كما مرّ مفصلاً،^٣ فلا يتم إثبات العموم الزمانى أو الاستمرار الزمانى بما أفاد، فالوجه هو التمسك بالإطلاق، وهو غير العموم الزمانى أو استمراره. ومنها: ما يقال من أن الاستمرار، يستفاد من نفس مفهوم «الوفاء»^٤ فإنه عبارة عن الالتزام بالعقد، أو العمل بمضمونه والبقاء على ذلك، فلو لم يلتزم به، ونقضه فى بعض الاحيان، أو عمل به، ثم رجع إلى سلته أو ثمنه بعنوان النكول عن البقاء على عقده، لم يكن موفياً بالعقد، فمفهوم «الوفاء» يستفاد منه إبقاء العقد، والعمل به حدوثاً وبقاءً بالمعنى المذكور.

وفيه: أن المدعى لو رجع إلى اعتبار الدوام والاستمرار الزمانى فى مفهوم «الوفاء» لغة، وأنه وضع للعمل على طبق ما يتعلّق به استمراراً، وعدم الرجوع

١ . المكاسب: ٢٤٢.

٢ . تقدم فى الصفحة ٥٤٤ كتاب البيع؛ ٤.

٣ . تقدم فى الصفحة ٥٥٠ كتاب البيع؛ ٤.

٤ . انظر المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ٢: ٧٢.

عنه بعد العمل، فكأنه قال: «اعمل بالعقد دائماً، وإذا عملت فلا ترجع عن ذلك بعنوان النكول عن الالتزام به» فحينئذٍ لا حاجة إلى مقدّمات الحكمة، بل قام اللفظ الدالّ على المضمون مقامها.

فهو كما ترى؛ ضرورة أن مفهومه لا يدلّ لغةً على تلك المعاني الكثيرة، ولا يتطابق المدعى مع لغة ولا عرف، بداهة صحّة تقسيمه إلى الدائم وغيره، وصدقه مع الوفاء في زمان دون آخر.

ولو لم يرجع إلى الدلالة اللفظية، فمع إنكار الإطلاق زائداً على العموم في قوله تعالى، لا يمكن استفادة ما ذكر منه؛ فإنّه يرجع إلى وجوب الوفاء بكلّ عقد في الجملة، أو في زمانٍ ما، فمع عدم وجوبه بدليل الخيار في الجملة، لا يمكن إثباته بمفهوم الوفاء.

وبعبارة أخرى: إنّ وجوب الوفاء بالعقد؛ بنحو ينطبق على الاستمرار على نحو ما تقدّم، متفرّع على الإطلاق بعد فرض عدم الدلالة اللغوية، فمعه يثبت المطلوب، وإلاّ فلا؛ فإنّ العمل في الجملة، أو الالتزام كذلك، كافٍ في صدق «الوفاء» ومع الإهمال لا دليل على أزيد منه.

نعم، يستفاد من مفهوم «الوفاء» بحسب العرف، أنّه ليس مجردّ العمل على طبق العقد، بل لو عمل ورجع عنه، لا بعنوان الغصب، بل بعنوان نقض عقده، لم يكن موفياً، لكن كلّ ذلك متفرّع على الإطلاق، فمع عدمه لا يصار إليه.

ومنها: غير ذلك ممّا هو أضعف ممّا ذكر.

وأما ما يقال: من أن «الضرار» فى الحديث بمعنى المجازاة، فإنه فعال من الضرر، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، فقد فرغنا فى محلّه عن تضعيفه، فراجع.
مضافاً إلى أن نفى المجازاة عن المعتدى، ينافى الكتاب والسنة، الناصين بشبوت القصاص والتقاص، كقوله تعالى: **فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ** وغيره.

ولا إشكال: فى أن مورد ورود الروايات، هو من قبيل إيقاع التضيق والتحريج؛ إذ كان الخبيث سمرّة بن جندب - لعنه الله - يدخل على أهل بيت الانصارى فجأةً وبلا استئذان، ناظراً إلى شيء من أهلّه، وكان ذلك شاقاً على الانصارى، فحينئذٍ فالكبرى على فرض كونها مورد البيان، لا تكون كذلك إلّا فى «لاضرار...» دون «لاضرر...».

فإذن لا دليل على الإطلاق فى قاعدة «لاضرر...» فاستفادة أصل الخيار منها - مع الغضّ عمّا تقدّم - محلّ منع، فضلاً عن استفادة التراخى.

إلّا أن يقال: باستفادة الإطلاق من وحدة السياق، أو من مناسبة الحكم والموضوع.

ثم إنه مع البناء على الإطلاق، فلا شبهة فى أن مثل «لاضرر...» ودليل نفى الحرج الناظر إلى الأدلة الشرعية، تكون نتيجة إطلاقه أن الأحكام الضررية مطلقاً مرفوعة، من غير فرق بين توجه الضرر من قبل العموم أو الإطلاق.

فحينئذٍ يحتمل أن يكون النفى فى قاعدة الضرر فى المقام، متوجّهاً إلى عموم أو فوّا بالعقود فيكون بمنزلة المخصّص له، ومع إخراج الفرد، ينتفى موضوع الإطلاق بالنسبة إلى حالاته؛ للتفرّع المتقدّم ذكره، فلا يستفاد منه إلّا خروج الفرد الذى كان لولاه، واجب الوفاء فى الجملة.

وبما أن دليل نفيه، لا يمكن أن يثبت شيئاً زائداً على النفي، أو ما يترتب عليه - مثل الخيار مثلاً على القول به - فلا يثبت به إلا الخيار فى الجملة وينحو الإهمال، تبعاً للمنفى.

ويحتمل أن يكون متوجّهاً إلى الإطلاق، لا العموم.

ويحتمل أن يكون متوجّهاً إليهما، والترتب بين العموم والإطلاق، وتفرّع الثانى على الاول، لا يمنع من شمول القاعده لهما فى عرض واحد؛ فإنّ عنوان «الضرر» متساوى النسبة إليهما، كعنوان «الوجود» الشامل للعلّة والمعلول فى عرض واحد. فحينئذٍ هل مقتضى حكومة القاعدة على قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ هو الفور، أو التراخى؟

ربّما يقال: بالاول؛ بدعوى أنّ العقد إذا وجد، يرتفع بدليل نفي الضرر، وجوب الوفاء به فى القطعة الاولى من الزمان، فيجعله متمكناً من الفسخ بعد ما لم يكن كذلك، فمع ترك الفسخ اختياراً، يكون اللزوم الضررى فيما بعد الزمان الاول، مستنداً إلى اختياره، لا إلى الشارع.

وبعبارة أخرى: إنّ ترك فسخه مع العلم والعمد، إقدام على الضرر فى القطعات المستقبلية، فلا يشمل دليلاً نفي الضرر، ومقتضى إطلاق دليل اللزوم، وجوب الوفاء به فى تلك القطعات، فينتج الفوريّة.

وفيه: أنّ الاختيار الاتى من قبل دليل نفي الضرر، لا يعقل أن يكون مانعاً عن رفع اللزوم فى القطعات الاتية؛ ضرورة أنّ مقتضى حكومة الادلة الثانويّة - كالحرج والضرر - على الادلة الاولى، هو رفع الحكم الكلى بالحكم الكلى فى محيط التشريع.

فدليل نفي الضرر حكم قانونى كلى، حاكم على الأحكام القانونيّة الكليّة، ونتيجتها التخصيص أو التقييد فيها، من غير نظر إلى المصاديق الخارجيّة.

ولا شبهة فى أن العقد الغبنى ضررى بجميع حالاته، وفى جميع قطعات الزمان، كما لا شبهة فى أن المغبون لم يقدم على الضرر فى شىء من القطعات حال إيجاد العقد، ومقتضى حكومة دليل نفي الضرر على الكبرى الكلية، أن لزوم العقد الضررى - غير المقدم عليه بجميع حالاته، وفى جميع القطعات - مرتفع.

ودعوى: أن دليل نفي الضرر، ينطبق على القطعة الأولى الموجودة بعد العقد، فتصير سائر القطعات مقدماً عليها، فى غاية السقوط؛ فإنها ناشئة عن توهم كون حكومة دليل نفي الضرر على أولفوا بالعقود تدريجية، وأنه لا يكون بالنسبة إلى القطعات غير الموجودة حاكماً، بل ينطبق الدليل على القطعة الأولى، فلا يبقى مجال لانطباقه على سائرهما.

وهو مزيف؛ بأن الحكومة بين الأدلة الكلية، قبل تحقق عقد وعاقده، ونتيجتها التخصيص، أو التقييد فى الأدلة العامة والمطلقة، ونتيجتها - بحسب اللبّ ثبوت الحكم واقعاً لعنوان كلّى مخصّص أو مقيد، وهو أن لزوم كل عقد ضررى، لم يقدم المغبون على الضرر فيه، مرتفع.

فإذا وجد عقد كذائى، تنطبق عليه الكبرى المخصّصة، ولا يعقل أن يكون التحكيم تابعاً لوجود العقد، كما لا يعقل أن يكون تدريجياً، ولازم ذلك كله، أن يكون الخيار على التراخى.^١



حكم إيقاعات الفضولى

ثم إن المعروف بينهم عدم جريان الفضولى فى الإيقاعات، فهل هو بمقتضى

القواعد، بعد تسليم كونه فى العقود على القواعد؟

يمكن أن يقال: إن الوجه فى كون جريانه فى العقود مقتضى القاعدة، إمّا للبناء على أن لحقوق الإجازة بالإنشاء الذى كان موجوداً فى ظرفه - وإن لم يكن موجوداً فى حال الإجازة- صار سبباً لصيرورة العقد عقد المجيز، فيشملة عموم أوفوا بالعقود بناءً على أن المراد به وبنحوه وجوب الوفاء بعقودكم.^١

أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ^٢

فإن قوله: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ليس حكماً فعلياً مطلقاً، حتى يعارض دليل الغصب، ودليل حرمة الموطوءة، بل حكم بالحلية الذاتية، مقابل حرمة لحم الخنزير والكلب، وهو لا ينافى حرمة الغصب والوطء.^٣

تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ^٤

ما يمكن أن يستدل به على الحكم

أحدهما: فيما يمكن أن يستدل به على الحكم^٥ وهو أمور:

١ . كتاب البيع؛ ٢: ١٢٧.

٢ . المائدة / ١.

٣ . كتاب البيع؛ ١: ١٢٧.

٤ . المائدة / ٢.

٥ . حكم المبيع اذا صرف فى الحرام.

التمسك بحكم العقل بقبح إعانة الغير على المعصية

أحدها: حكم العقل بقبح إعانة الغير على معصية المولى وإتيان مبعوضه، فكما أن إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به والإغراء نحوه قبيح، كذلك تهيئة أسبابه والإعانة على فاعله قبيح عقلاً موجب لاستحقاق العقوبة.

ولهذا كانت القوانين العرفية متكفلة لجعل الجزاء على معين الجرم وإن لم يكن شريكاً فى أصله. فلو أعان أحد السارق على سرقة وهياً أسبابه وساعده فى مقدماته، يكون مجرمًا فى نظر العقل والعقلاء وفى القوانين الجزائية.

وقد ورد نظيره فى الشرع فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر وكان ثالث نظر لهما، أن على القاتل القود، وعلى الممسك الحبس حتى يموت، وعلى الناظر أو الربيئة تسميل عينيه.

ولامنافاة بين ذلك وبين ما حرّراه فى الاصول من عدم حرمة مقدمات الحرام مطلقاً، لأن ما ذكرناه فى ذلك المقام هو إنكار الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدماته، وما أثبتناه هاهنا إدراك العقل قبح العون على المعصية والإثم لا لحرمة المقدّمة، بل لاستقلال العقل على قبح الإعانة على ذى المقدّمة الحرام وإن لم تكن مقدماته حراماً.

وهذا عنوان لا يصدق على إتيان الفاعل المقدمات، ولهذا لا يكون المجرم فى إتيان مقدماته مجرمًا بل يكون مجرمًا فى إتيان نفس الجرم. نعم لو أتى بالمقدمات ولم يوفق بإتيان الحرام كان متجرباً.

وبالجملة يرى العقل فرقاً بين الاتى بالجرم بمقدماته وبين المساعد له فى الجرم ولو بتهيئة أسبابه ومقدماته، فلا يكون الاول مجرمًا فى إتيان المقدمات زائداً عن إتيان الجرم، وأمّا الثانى فيكون مجرمًا فى تهيئة المقدمات، فيكون فى نظر العقل المساعد له

كالشريك له في الجرم وإن تفاوتا في القبح.

والظاهر عدم الفرق في القبح بين ما إذا كان تهيئة المقدمات بداعي توصل الغير إلى الجرم وغيره، فإذا علم بأن السارق يريد السرقة ويريد ابتياع السلم لذلك، يكون تسليم السلم إليه قبيحاً وإن لم يكن التسليم لذلك، وإن كان الأول أقيح. كما لا فرق في نظر العقل بين الإرادة الفعلية والعلم بتجددها، سيما إذا كان التسليم موجباً لتجددها.

كما لا فرق بين وجود بائع آخر وعدمه، وإن تفاوتت الموارد في القبح لكنها مشتركة في أصله.

ثم إن حكم العقل بالقبح في تلك الموارد ثابت ولو لم يصدق على بعضها عنوان الإعانة على الإثم والتعاون ونحوهما، فإن العقل يدرك قبح تهيئة مقدمات المعصية والجرم، صدق عليها تلك العناوين أم لا.

ولعل ما ورد في الكتاب^١ والخبار من النهي عن التعاون على الإثم والعدوان، أو معونة الظالمين،^٢ أو لعن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في الخمر غارسها وحارسها وبائعها ومشتريها حاملها وساقبها،^٣ وكذا ما وردت من حرمة بيع المغنيات،^٤ وإجارة المساكن لبيع بعض المحرمات،^٥ كلها لذلك أو لنكتته.

ثم إنه بعد إدراك العقل قبح ذلك، أي الإعانة على الإثم وتهيئة أسباب المنكر

١ . المائدة / ٢.

٢ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٤٢ من ابواب ما يكتسب به وكتاب الجهاد، الباب ٨٠ من ابواب جهاد النفس.

٣ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٤، ٥.

٤ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ١٦ من ابواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٥، ٧.

٥ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٣٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديثان ١ - ٢.

والمعصية، لا يمكن تخصيص حكمه وتجويز الإعانة عليها فى مورد، كما لا يمكن تجويز المعصية. كما يشكل التخصيص أيضاً لو كان الدليل عليه مثل قوله حكاية عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه لعن الخمر وغارسها...، بناء على إلغاء الخصوصية عن الطوائف العشر إلى كل معين لشربها، أو إلى كل معين لمعصية، لكن الثانى ممنوع لأنه مخصوص بالخمر ولا يتعدى إلى غيرها، ولا يجوز إلغاء الخصوصية عنها.

نعم، لو كان الدليل مثل قوله: وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدَاوَنِ لَمَنْعٍ مِنْ تَخْصِيصِهِ. التَّمَسَّكُ بِأَيَّةِ حُرْمَةِ التَّعَاوُنِ عَلَى الْإِثْمِ

ثانيها: قوله تعالى: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ. واستشكل عليه الفاضل الإيروانى^١ تارة بأنّ مودّاتها الحكم التنزيهية بقرينة مقابلته للامر بالإعانة على البرّ والتقوى الذى ليس للإلزام قطعاً. وأخرى بأنّ قضية باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان المنكر كأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب الاموال، لا إعانة الغير على إتيانه على أن يكون الغير مستقلاً وهذا معيناً له بإتيان بعض مقدماته.

ويرد على الاول: أنّه لو سلّمتم فى سائر الموارد قرينية بعض الفقرات على الآخر بما ذكر، لا يسلم فى المقام لأنّ تناسب الحكم والموضوع وحكم العقل شاهدان على أنّ النهى للتحريم.

مضافاً إلى أنّ مقارنة الإثم والعدوان الذى هو الظلم لم تبق مجالاً لحمل النهى على التنزيه، ضرورة حرمة الإعانة على العدوان والظلم كما دلّت عليها الاخبار

١. فى حاشية على المكاسب: فى بيع الغنّب ممن يعمله خمرأ: ١٥.

المستفيضة، وحمل العدوان على غير الظلم كما ترى.

وعلى الثانى: أن ظاهر مادة العون عرفاً وبنص اللغويين، المساعدة على أمر، والمعين هو الظهير و المساعد، وإنما يصدق ذلك فيما إذا كان أحد أصيلاً فى أمر وأعانة غيره عليه.

فيكون معنى لا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ لا يَكُنْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً وَ مُسَاعِداً وَمَعَاوِناً فِيهِمَا، ومعنى تعاضد المسلمين وتعاونهم أن كلاً منهم يكون عضداً ومعيناً لغيره، لا أنهم مجتمعون على أمر.

ففى القاموس: «تعاونوا واعتنوا: أعان بعضهم بعضاً» ونحوه فى المنجد.^١
وفى مجمع البيان فى ذيل الآية قال: «أمر الله عباده بأن يعين بعضهم بعضاً على البرّ والتقوى» إلى أن قال: «ونهاهم أن يعين بعضهم بعضاً على الإثم...»^٢.
وكون التعاون فعل الاثنين لا يوجب خروج مادّة عن معناها، فمعنى تعاون زيد وعمرو، أن كلاً منهما معين للآخر وظهير له، فإذا هيأ كلّ منهما مقدّمات عمل الآخر يصدق أنّهما تعاونوا.

وبالجملة كون التفاعل بين الاثنين لا يلازم كونهما شريكاً فى إيجاد فعل شخصى، فالتعاون كالتكاذب والتراحم والتضامن ممّا هى فعل الاثنين من غير اشتراكهما فى فعل شخصى.

ولو كان المراد من حرمة التعاون على الإثم هو الشركة فيه، يكون مقتضى الجمود على ظاهر الآية هو حرمة شركة جميع المكلفين فى إتيان محرّم، وهو كما ترى.
فالظاهر من قوله: لا تعاونوا على الإثم والعدوان عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً فى

١. القاموس المحيط؛ ٤: ٢٥٢؛ المنجد: ٥٢٩.

٢. مجمع البيان؛ ٣ - ٤: ٢٤٠ فى ذيل الآية ٢ من سورة المائدة.

إثمه وعدوانه وهو مقتضى ظاهر المادّة والهيئة. ولو قلنا بصدق التعاون والتعاقد على الاشتراك فى عمل فلا تشبهة فى عدم اختصاصه به.

إيراد المحقّق الثانى على التمسك المذكور و الجواب عنه

ثم إنّ المحكى عن المحقّق الثانى^١ الإيراد على التمسك بآية حرمة التعاون على الإثم لتحريم بيع شيء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرّم، بأنّه لو تمّ هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. والجواب عن الآية المنع من كون محلّ النزاع معاونة، مع أنّ الأصل الإباحة وإنّما المعاونة مع بيعه لذلك، انتهى.

وفصلّ هذا الإجمال فى مفتاح الكرامة^٢ والجواهر^٣ بأنّه قامت السيرة على معاملة الملوك والأمراء فيما يعلمون صرفه فى تقوية الجند والعساكر المساعدين لهم على الظلم والباطل، وإجارة الدور والمساكن والمراكب لهم لذلك، وبيع المطاعم والمشارب للكفّار فى نهار شهر رمضان مع علمهم بأكلهم فيه، وبيعهم بساتين العنب منهم مع العلم العادى بجعل بعضه خمرأ، وبيع القرطاس منهم مع العلم بأنّ منه ما يتخذ كتب ضلال. أضف إليها ما ورد من جواز بيع المختلط بالمذكّى من المستحلّ، وجواز بيع العجين النجس منه، وجواز إطعام المرق النجس لاهل الذمّة، وجواز سقيهم مع تنجّس الماء بملاقاتهم، إلى غير ذلك.

أقول: أمّا صدق الإعانة فيما نحن فيه فسيأتى الكلام فيه، وقد عرفت أنّ حكم العقل بالقبح لا يتوقّف على صدق عنوان الإعانة.

١ . راجع مفتاح الكرامة؛ فيما يكون المقصود منه حراماً من المتاجر.

٢ . فيما يكره التكسب به من التجارة.

٣ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٧ من ابواب ما يكتسب به وكتاب الاطعمة و الاشربة، الباب ٢٦ من ابواب الاشربة المحرمة.

وأما الموارد التي ذكروها وادّعوا فيها السيرة:

فالجواب أمّا عن السيرة ببيع المطاعم من الكفار وما هو نظير ذلك كبيع العنب لهم مع العلم بجعل بعضه خمرًا، فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة على الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثمًا عصيانًا.

وهو ممنوع، لا لكون الكفار غير مكلفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلفون ومعاقبون عليها.

بل لأن أكثرهم - إلّا ما قلّ ونذر - جهال قاصرون لامقصورون:

أمّا عوامهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ما هم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوام المسلمين؛ فكما أنّ عوامنا عالمون بصحة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، من غير انقداح خلاف في أذهانهم لاجل التلقين والنشو في محيط الإسلام، كذلك عوامهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً ولا تصحّ عقوبته في متابعته.

وأما غير عوامهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشوئهم.

فالعالم اليهودي و النصراني كالعالم المسلم لا يرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحة مذهبه ضرورية لديه لا يحتمل خلافه.

نعم فيهم من يكون مقصراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك. وبالجملة، إنّ الكفار كجهال المسلمين منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر.

والتكاليف أصولاً و فروعاً مشتركة بين جميع المكلفين عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصرهم. والكفار معاقبون على الاصول والفروع لكن مع قيام الحجة عليهم لامطلقاً، فكما أن كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصرين كذلك الكفار طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العدالة.

فتحصل مما ذكر أن ما ادعى من السيرة على بيع الطعام فى نهار شهر رمضان من الكفار وسائر ما هو نظيره، خارج عن عنوان الإعانة على الإثم أو تهينة أسباب المعصية، لعدم الإثم والعصيان غالباً، وعدم العلم ولو إجمالاً بوجود مقصر فيمن يشتري الطعام وغيره. هذا مع غفلة جلّ أهل السوق، لولا كلهم عن هذا العلم الإجمالى وعدم انتقاد ما ذكر فى أذهانهم.

فدعوى وجود السيرة مع العلم التفصيلى أو الإجمالى والتوجه والتذكر لذلك، غير وجيهة جداً.

وأما بيع القرطاس مع العلم باتخاذ كتب الضلال من بعضه فمضافاً إلى ما تقدم وعدم العلم الإجمالى رأساً، إن دفع إضلال الناس من الامور التى يهتم به الشارع الاقدس، فكيف يمكن القول بجواز بيع القرطاس ممن يعلم أنه يكتب فيه ضدّ الإسلام وردّ القرآن الكريم - والعياذ بالله - صدق عليه عنوان الإعانة على الإثم أم لا ؟

وأما ما ذكر من السيرة على معاملة الملوك - لو سلّم حصول العلم الإجمالى المذكور، أى حصول العلم بصرفه فى الظلم والعدوان - فلا تكشف تلك السيرة عن رضى الشارع بعد ما وردت تلك الروايات الكثيرة فى باب معونة الظالم، حيث يظهر منها حرمة إيجاد بعض مقدمات الظلم ولو لم يقصد البائع ذلك.

وإن شئت قلت: إن السيرة ليست من المسلمين المبالين بالديانة، وليست المعاملة معهم مع العلم بالصرف فى الظلم إلاّ كبيع الخمر وآلات الطرب الذى هو رواج فى

سوق المسلمين. ولا يمكن عدّه من سيرتهم الكاشفة ولا من سيرتهم بما هم مسلمون. أو قلت: إنّ تلك السيرة مردوعة بالروايات المستفيضة، وإنّما الاتّكال عليها لكشفها عن رضى الشارع، ومع تلك الروايات الصالحة للردع لا يمكن ذلك. هذا مع أنّ ترك المعاملة مع عمّال الأمراء والسلاطين كان مظنة للضرر ومخالفاً للتقيّة، سيّما في أعصار الاثمة - عليهم السلام - ومع لا يمكن الكشف عن الحكم الواقعي^١.



ثمّ إنّّه قد تقدّم أنّ المبنى للحرمة إن كان قبح تهيئة أسباب المعصية والإثم عقلاً، فلا ينظر إلى صدق مفهوم الإعانة عرفاً، فإنّ موضوع حكم العقل ليس عنوانها بل مطلق تهيئة أسباب المعصية قبيح عقلاً.

نعم، لا يتجاوز الحكم من تحصيل الشرائط والاسباب إلى مطلق ما له دخل فى تحقّق المعصية، كتجارة التاجر العالم بأخذ العشر منه إذا لم تكن تجارته لتقوية الظالم، فإنّها ليست قبيحة عقلاً بلا ريب وليست من قبيل تهيئة الاسباب، ولا فرق فى نظر العقل بين الاقسام المتقدّمة فى صدر البحث.

وكذا لو كان المستند حكم العقل بدفع المنكر، فإنّ العقل لا يفرّق بين وجود إرادة المعصية فعلاً وبين تجددّها، ولا بين كون الداعى توصّل الغير إلى الحرام وغيره، ولا وجود فاعل آخر وعدمه كما مرّ.

وأما إن كان المستند هو الاية الكريمة الناهية عن التعاون على الإثم والعدوان،

فيقع البحث فى مفهوم الإعانة على الإثم عرفاً، أى فى هذا العنوان التركيبى المتعلق للنهى.

تارة فى أنه هل يعتبر فى صدق الإعانة على الإثم وقوع الإثم فى الخارج.
وأخرى فى أنه هل يعتبر فى صدقها قصد المعين لتوصل الفاعل إلى الحرام.
وثالثة فى أنه هل يعتبر قصد المعان عليه الحرام، أو يكفى تخيل المعين أنه قصده.
ورابعة فى أنه هل يعتبر علم المعين أو ظنه بترتب الإثم على ما يوجد.
 وخامسة فى أنه هل يعتبر العلم بتوقف الإثم على خصوص هذه المقدمة أو لا.
أما الاول فقد يقال باعتباره، لأن الظاهر من قوله: لاتعاونوا على الإثم أى على تحقيقه وهو لا يصدق إلا معه، فإذا لم يتحقق خارجاً وأوجد شخص بعض مقدمات عمله لا يقال: إنه أعانه على إثمه لعدم صدوره منه، وما لا يصدر منه كيف يكون ذلك إعانة على إثمه ؟

وبالجملة، الإعانة على تحقق الإثم موقوفة على تحقيقه وإلا يكون من توهم الإعانة عليه لانفسها ويكون تجريباً لا إثماً، ولهذا لو علم بعدم تحقيقه منه لا يكون إيجاد المقدمة إعانة على الإثم بلاشبهة.

ولكن يمكن أن يقال: إن المفهوم العرفى من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدمة إيجاد الإثم وإن لم يوجد، فمن أعطى سلباً لسارق بقصد توصله إلى السرقة فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بين السارق وسرقته شيء ولم تقع منه يصدق أن المعطى للسلم أعانه على إيجاد سرقته وإن عجز السارق عن العمل، فلو كان تحقق السرقة دخیلاً فى الصدق فلا بد وأن يقال: إن المعتبر فى صدق الإعانة إيجاد المقدمة الموصلة، أو الالتزام بأن وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخر لصدق الإعانة. وكلاهما خلاف المتفاهم العرفى منها بل هما أمران عقليّان.

أُوَيْقَالَ: لا يصدق عرفاً، الإعانة على الإثم حتّى وجدت السرقة، فالفعل المأتى به لتوصّل الغير إلى الحرام مراعى حتّى يوجد ذو المقدّمة، وبعده يقال: إنّه أعانه عليه. وهو أيضاً خلاف الواقع.

أو يقال: إن صدق الإعانة عليها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلانى على وجود الإثم، وبعد التخلّف يكشف عن كونها تجريباً لا إعانة. وهو أيضاً غير صحيح لأن الطريق العقلانى عليه لا يتفق إلّا أحياناً، ومع عدم القيام أيضاً يقال: أعانه على إيجاده، فمن أعطى جصّاً لتعمير مسجد يقال: إنّه أعان على تعميره قبل تحقّقه بل مع عروض مانع عنه، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّى أعنت فلاناً على تعمير المسجد ولم يقع منه ذلك بلاشائبة تجوّز.

وإن شئت قلت: فرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر وكونه بمعنى المصدر فى صدق الإعانة، فلو كان بمعنى اسمه يعتبر فى صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر، والمقام من قبيل الثانى.

وأما مورد النقض أى عدم الصدق مع العلم بعدم تحقّقه منه، فعدم الصدق باعتبار فقد قيد آخر معتبر فيه كما يأتى الكلام فيه.

لكن مع ذلك كلّه لا يخلو الصدق من خفاء و المسألة من غموض وإن كان الصدق أظهر عرفاً.

وأما الثانى فالاقرب اعتباره، فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شىء عبارة عن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنّما يصدق إذا ساعده فى توصّله إلى ذلك الشىء، وهو يتوقّف على قصده لذلك.

فمن أراد بناء مسجد فكلّ من أوجد مقدّمة لاجل توصّله إلى ذلك المقصد يقال: ساعده عليه وأعانه على بناء المسجد.

وأما البائع للجصّ والاجر وسائر ما يتوقّف عليه البناء إذا كان بيعهم لمقاصدهم

وبدواعى أنفسهم، فليس واحد منهم معيناً ومساعداً على البناء ولو علموا أن الشراء لبنائه. نعم، لو اختار أحدهم من بين سائر المبتاعين البانى للمسجد لتوصله إليه، كان مساعداً بوجه، دون ما إذا يفرق بينه وبين غيره، لعدم قصده إلا الوصول بمقصده. فالبزاز البائع لمقاصده ما يجعل ستراً للكعبة ليس معيناً على البر والتقوى، ولا البائع للعنب بمقصد نفسه ممن يجعله خمراً معيناً على الإثم ومساعد له فيه. بل لو أوجد ما يتوقف عليه مجاناً لغرض آخر غير توصله إلى الموقوف لا يصدق أنه أعانه و ساعده عليه. والتشبت ببعض الروايات والآيات لنفى اعتباره مع أن الاستعمال فيها من قبيل الاستعارة ونحوها، فى غير محله.

وأما الصدق على إعطاء العصا والسكين على مريد الظلم والقتل حينهما، فلعله لعدم التفكيك فى نظر العرف بين إعطائه فى هذا الحال وقصد توصله إلى مقصده، ولهذا لو جهل بالواقعة لا يعد من معاون على الظلم، فلو أعطاه العصا لقتل حية واستعملها فى قتل إنسان، لا يكون معيناً على قتل الإنسان. وبالجمله إن الصدق العرفى فى المثال المتقدم لعدم التفكيك عرفاً، ولهذا لو اعتذر المعطى بعدم إعطائه للتوصل إلى الظلم مع علمه بأنه أراده، لا يقبل منه.

والظاهر اعتبار ثالث القيود، فمع عدم قصد المعان عليه الإثم، لا يكون الإعانة على فعله إلا إعانة على ما يتوهم أنه إثم.

وعدم اعتبار رابعها وخامسها، فمن أعصر خمراً برجاء أن يشرب منها شارب أو أعطى سكيناً لظالم ليعمل به القتل لو احتاج إليه، يعدّ عملهما الإعانة على الإثم سيما إذا تحقق فى الخارج، بل لا يبعد اعتبار التحقق فى الصدق فيهما.

ثم إنه على القول باعتبار القصد وتحقيق الإثم فى مفهومها، لقائل أن يقول بإلغاء القيدىن حسب نظر العرف والعقلاء بالمناسبات المغروسة فى الاذهان، بأن يقال: إن

الشارع الأقدس أراد بالنهي عن الإغانة على الإثم والعدوان قلع مادة الفساد، والمنع عن إشاعة الإثم والعدوان، وعليه لافرق بين قصده إلى توصل الظالم بعمله وعدمه مع علمه بصرفه في الإثم والعدوان، فالنهي عن الإغانة إنما هو لحفظ غرضه الأقصى، وهو القلع المذكور، فيلغى العرف خصوصية قصد التوصل.

وكذا يمكن أن يقال: إن الإغانة على الإثم والعدوان لما تصير عادة موجبة لتشويق العصاة على عملهم وجراثيمهم على الإثم والعدوان، نهى الشارع عن إغانة من هم بمعصية سياسة لأن يرى العامل بالمنكر نفسه وحيدة في العمل لاعمين له فيه، والوحدة قد توجب الوحشة المودية إلى الترك، كما أن روية المعين على عمل موجبة للجرأة، فالشارع نهى المسلمين عن تهئية أسباب المعصية لمن أرادها لقلع مادة الفساد وانصراف الناس عن الإثم والعدوان.

والى بعض ما ذكرنا أشارت رواية على بن أبي حمزة^١ عن أبي عبد الله - عليه السلام - وفيها: «لولا أن بنى أمية وجدوا لهم من يكتب ويجبى لهم الفىء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا».

فتحصل من ذلك أنه بعد إلغاء الخصوصية عرفاً تستفاد من الآية حرمة تهئية أسباب المعصية لمن هم بها، سواء كانت التهئية لاجل توصله إليها أم لا، وسواء تحقق الإثم أم لا. ويؤيده حكم العقل أيضاً بقبحها، ولكن مع ذلك لا يخلو إلغاء الخصوصية وفهم العرف من الآية ما ذكرناه من تأمل وإن لا يخلو من وجه.

اشتراء العنب للتخمير حرام نفسى

ثم إن هذا كله فى كلى المسألة، وأما فى خصوص الخمر فالظاهر المتفاهم من

١. الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٤٧ من ابواب ما يكتسب به، ضعيفة بعلى بن أبى حمزة البطائنى.

المستفيضة الحاكية عن لعن الخمر وغارسها وحارسها وبائعها ومشتريها... أن اشتراء العنب للتخمير حرام، بل كل عمل يوصله إليه حرام، لالحرمة المقدمة، فإن التحقيق عدم حرمتها، ولالمبغوضية تلك الأمور بعناوينها، بل الظاهر أن التحريم نفسى سياسى لغاية قلع مادة الفساد.

فإذا كان الاشتراء للتخمير حراماً، سواء وصل المشتري إلى مقصوده أم لا، تكون الإعانة عليه حراماً لكونها إعانة على الإثم بلا إشكال، لأن قصد البائع وصول المشتري إلى اشتراؤه الحرام والفرض تحقق الاشتراء أيضاً، فبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً حراماً وإعانة على الإثم.

هذا إذا قلنا بعدم استفادة حرمة إيجاد مقدمات تحصيل الخمر من الروايات مطلقاً سواء كان بقصده أم لا، فمن غرس العنب وعلم أنه سيجعل خمراً، لا يحرم عليه إذا لم يكن غرسه لذلك.

وأما إن قلنا باستفادة الحرمة مطلقاً من تلك التشديدات والتضييقات الواردة فيها، فيكون البيع كالاشتراء حراماً لالمحض الإعانة على التخمير.

حال الروايات الواردة فى المقام

المقام الثانى فى حال الروايات الواردة فى المقام. وهى على طائفتين:

إحداهما: ما يمكن توجيهها بوجه لاتنافى ما تقدّم من حكم العقل والنقل، كصحيحة البزنطى، قال سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن، فقال: «لو باع ثمرته ممن يعلم أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس، فأما إذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالنقد»^١.

١. الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٩ من ابواب ما يكتسب به، فى سندها سهل و الأمر فيه سهل.

بأن يقال: إنَّ السؤال عن ثمن العصير، و الجواب أيضاً عن ثمن ما يعلم أنه يجعل حراماً وكذا عن ثمن العصير، فلاتنافى بين نفي البأس عن ثمن العصير وبين حرمة الإعانة على الإثم المنطبق عنوانها على البيع.

نعم، في قوله فأما إذا كان عصيراً، إشعاراً أو ظهور في الجملة في جواز بيع العصير ممَّن يعلم أنه يجعله خمرأ. لكن يمكن أن يقال: إنَّ السؤال لما لم يكن في العصير عن ذلك ينزّل الجواب عليه، وهو إثبات البأس ولو بنحو الكراهة بالنسبة إلى بيع العصير نسية لكونه في معرض الفساد.

وكيف كان ليس لها ظهور معتدّ به في المنافاة لما تقدّم.

هذا مع أن الضمير في قوله يجعله حراماً يرجع إلى العصير لا إلى ثمرته، فيمكن أن يقال: إنه نفي البأس عن بيع ثمرته ممَّن يعلم أنه يجعل العصير حراماً ولا يعلم بأنّه يجعل هذه الثمرة حراماً.

وكرواية أبي بصير،^١ قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله حراماً، قال: «إذا بعته قبل أن يكون خمرأ وهو حلال فلا بأس».

بأن يقال فيها أيضاً: إنَّ السؤال إنما هو عن ثمن العصير وكذا الجواب، فلا ربط لهما بأصل المعاملة وحرمتها، مع إمكان أن يقال: إنَّ لفظة «أو» للترديد فيكون الابتياح مردداً بين كونه للحلال أو الحرام ومعه لا بأس ببيعه أيضاً.

والطائفة الثانية: ما لا يمكن توجيهها أو يكون بعيداً مخالفاً للظاهر كصحيحة رفاعة بن موسى،^٢ قال سئل أبو عبد الله - عليه السلام - وأنا حاضر عن بيع العصير ممَّن

١ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٩ من ابواب ما يكتسب به، الاولى ضعيفة بعلى بن ابى حمزة و غيره.

٢ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٩ من ابواب ما يكتسب به، الاولى ضعيفة بعلى بن ابى حمزة و غيره.

يخمره، قال: «ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً؟».

ومكاتبة ابن أذينة، قال كتبت إلى أبى عبد الله - عليه السلام - أسأله عن رجل له كرم أبييع العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكرأ؟ فقال: «إنما باعه حلالاً فى الإبان الذى يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه»^١.

ورواية أبى كهمس، وفيها: ثم قال: «هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»^٢.

وصحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن بيع عصير العنب ممّن يجعله حراماً، قال: «لا بأس به، تبيعه حلالاً فيجعله حراماً، فأبعده الله وأسحقه»^٣. إلى غير ذلك.

فإن حملها على وهم البائع أن المشتري يعمل هذا المبيع خمراً، أو احتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى مطلق العصير كما احتمله الاردبيلي، بعيد جداً، كما يظهر منه أيضاً أن الحمل على خلاف الظاهر، لعدم إمكان الالتزام بها.

وهو كذلك، فإنها مخالفة للكتاب أى آية النهى عن التعاون على الإثم والسنّة المستفيضة وهى الحاكية للعن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - الخمر وغارسها.... بالتقريب المتقدم.

ولا يصح القول بتقييد الاية والسنّة، لإباء العقول عن ذلك فإن الالتزام بحرمة التعاون على كلّ إثم إلا بيع التمر والعنب الذى يشتري للتخمير، بأن يقال: إن الإعانة على غرسها وحرسها وحملها وغير ذلك كلّها محرمة سوى خصوص الاشتراء له، أو

١ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٨ .

٢ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٦ .

٣ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٥٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .

الالتزام بأن الإعانة على كل إثم حرام إلا على شرب الخمر الذى هو من أعظم المحرمات، كما ترى.

وتوهم أن الإعانة على الاشتراء الحرام وهو ليس من المحرمات المهم بها. مدفوع بأن المفهوم من الآية ولو بموونة حكم العقل أن مطلق تهية أسباب الإثم منهى عنه، والبيع ممن يعلم أنه يبتاع للتخمير من مقدمات التخمير بل الشرب المهم به، مضافاً إلى أنه يظهر من بعض الروايات أن الإعانة على الإثم كنفس الإثم.

كما أن الالتزام بعدم حرمة الإعانة على الإثم مطلقاً فراراً عن التفصيل المستبعد بل الغير الممكن، غير ممكن، إذ مقتضاه مخالفة الروايات للكتاب على نحو التباين، لما تقدّم من عدم إمكان حمل النهى فى الآية على التنزيه. وكذا لا يصح تخصيص السنة، فإن لسانها آية عنه.^١

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ^٢

وربما يتوهم إمكان استنقاذ الكلية من الموارد الجزئية، كقوله تعالى: حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإن تعلّق الحرمة بذات العناوين المذكورة فيها، يدلّ على حرمة جميع الانتفاعات، فإنها أولى فى تصحيح الدعوى. ونحوها قوله تعالى: إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...

وكالروايات الكثيرة الدالة على وجوب إهراق الماء المتنجّس، والمرق المتنجّس،

١ . المكاسب المحرمة؛ ١: ٢١٠ - ٢١٩.

٢ . المائدة / ٣.

والقاء ما حول النجس فى الدهن الجامد.

وقوله فى صحيحة الكاهلى، عبد الله بن يحيى، أو حسنته عن أبى عبد الله عليه السلام - فى مورد قطع إليات الغنم: «أن فى كتاب على - عليه السلام - أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به»^١ وفيه: منع استفادة حرمة مطلق الانتفاعات فى الموارد المذكورة، فضلاً عن الإسراء إلى غيرها.

أما الآيتان، فلقرائن فيهما وفيما قبلهما وبعدهما، تدلّ على أن المراد بتحريم العناوين، حريم أكلها.

منها ذكر لحم الخنزير، للجزم بعدم إرادة جواز الانتفاع بغير لحمه، وعدم الجواز فى الميتة.

ومنها عدم ذكر الكلب، لعدم كونه ممّا يتعارف أكله.

ومنها استثناء الاضرار فى المجاعة، فإنّ المراد منه جواز أكلها فى المخصة.

ومنها قوله تعالى، قبل الآية الثانية: كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون^٢ * إنما حرّم عليكم الميتة....

وتعقيب الاولى بقوله تعالى: يسألونك ما إذا أحلّ لهم إلى قوله: فكلوا مما أمسكن^٣ عليكم وقوله: وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم^٤ فاحتفافهما بما ذكر، يوجب ظهورهما فى إرادة الاكل، لا الانتفاعات الاخر.

مع أن الشائع من المنافع منها، سيّما الدم و لحم الخنزير، هو الاكل.

١ . الوسائل: ١٦: ٢٩٥، كتاب الصيد والذباح، الباب ٣٠ من ابواب الذباح، الحديث ١.

٢ . البقرة / ١٧٢.

٣ . المائدة / ٤.

٤ . المائدة / ٥.

هذا مع ورود روايات يظهر منها ما ذكرناه: كرواية المفضل بن عمر المروية عن أبي عبد الله - عليه السلام - بطرق لا يبعد حسن بعضها، قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - لم حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير؟ إلى أن قال: «ولكنه خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّ لهم وأباحه تفضلاً» إلى أن قال: «أمّا الميتة فإنه لا يدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه، ونحل جسمه، وذهبت قوّته، وانقطع نسله، ولا يموت أكل الميتة إلاّ فجأة»، ثم ذكر مفاصد أكل الدم، وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر. ويظهر منها أن متعلّق الحرمة في الآية الأكل والشرب لا غير.

وقريب منها روايات أخرى، يظهر منها ما ذكر.^١



يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ^٢

الكلب والخنزير، ونجاستهما في الجملة واضحة لا تحتاج إلى تجشّم استدلال؛ وإن ذهب إلى طهارتهما مالك والزهرى وداود، على ما حكى عنهم العلامة في «المنتهى» .

نجاسة الكلب

ونقل في «التذكرة» عن أبي حنيفة القول بطهارة الكلب دون الخنزير . ونسب

١ . الوسائل: ١٦: ٣٠٩، كتاب الاطعمة و الاسربة، الباب ١ من ابواب الاطعمة المحرمة، الحديث ١.

٢ . المكاسب المحرمة: ١: ٥٣ - ٥٤.

الشيخ فى «الخلاف» إلى أبى حنيفة القول بنجاسة الكلب حكماً لا عيناً، واستدل على طهارته بقوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ .
وفيه ما لا يخفى من الوهن؛ ضرورة أنها فى مقام بيان حليته وتذكيته، ولا إطلاق فيها من جهة أخرى، ولهذا لا يجوز التمسك بها لجواز أكله من غير تغسيل عن دمه الخارج من موضع عض الكلب، وهو واضح.^١



يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ

أن التحقيق عدم اتصاف الطهارات الثلاث بالوجوب؛ لا نفسياً، ولا غيرياً، ولا بعنوان آخر، كالنذر وشبهه:

أما عدم الوجوب النفسى: فلنقص الأدلة عن إثباته؛ لأن الظاهر من كل ما ورد فيها - من الاوامر وغيرها - هو الإرشاد إلى الشرطية؛ لأن الاوامر المتعلقة بالاجزاء وغيرها من متعلقات المركبات، لا ظهور لها فى المولوية بحسب فهم العرف، فقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... إلى آخره، لا يدل إلا على أن تلك الماهيات أو أثرها شرط للصلاة، والوامر المتعلقة بها للإرشاد إلى

١ . كتاب الطهارة: ٣: ٢١٥ - ٢١٦.

الشرطية.

لا أقول باستعمال الهيئة في غير ما وضعت له، فإن التحقيق أن هيئة الامر الموضوعة لنفس البعث والإغراء، استعملت في مثل المقام فيما وضعت له، لكن البعث لداعي إفادة الشرطية. كما أن النهي في مثل المقام - كقوله: «لا تصل في وِبر ما لا يؤكل لحمه» - استعمل في الزجر، لكن لإفادة مانعيته للصلاة.^١

أمر تعالى شأنه بالوضوء أولاً، ومع فرض الجنابة بالغسل؛ لظهور قوله: فَأَطَهَّرُوا - بعد قوله: فَأَغْسِلُوا وقبل فرض العجز عن الماء - في التطهير بالماء، وإطلاقها يقتضى مطلوبيتهما مطلقاً واقتضاءهما كذلك حتى في فرض العجز والفقدان. وليس لاحد أن يقول: إن عدم ذكر قيد الوجدان لحصوله غالباً ونُدرة فقدانه، فإن نُدرة فقدانه في تلك الازمان والاسفار ممنوعة. ولو سُلم نُدرته لكن العجز المطلق - المستفاد من الآية بذكر المرض وإلغاء الخصوصية بالنسبة إلى سائر الاعذار، كما يأتي بيانه - ليس بنادر. كما أن كونها بصدد بيان كيفية الوضوء، لا ينافي الإطلاق من جهة أخرى، فالآية الشريفة بصدد بيان تكليف صنوف المكلفين من الواجد والفاقد والجنب وغيره.

وقوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا لايصلح لتقييد الصدر؛ بحيث صار معنوياً بعنوان «الواجد» فيكون العنوانان عدلين كـ «الحاضر» و«المسافر»:

أما أولاً: فلأنّ العرف يفهم من عنوان «الفاقد» و«عدم الوجدان» - ونظيرهما من العناوين الاضطرابيّة - أنّ الحكم المتعلّق به إنّما هو فى فرض الاضطراب والعجز عن المطلوب الاصلى، وفى مثله لا يكون التكليفان فى عَرَض واحد على عنوانين. وأما ثانياً: فلأنّ جعل المرضى قرين المسافرين، دليل على أنّ الحكم كما فى المرضى اضطرابى إلجائى، كذلك فى سائر الاصناف.

وأما ثالثاً: فلأنّ التذييل بقوله: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ - الظاهر عرفاً فى كونه مربوطاً بالتيمّم فى حال المرض والسفر، وأنّ الامر بالتيمّم لاجل التسهيل ورفع الحرج؛ فإنّ الامر للمرضى بالطهارة المائية وللمسافر بتحصيل الماء كيفما اتفق حرجي، وما يريد الله ذلك - يدلّ على أنّ التيمّم سوّغ لاجل التسهيل، ورفع الوضوء والغسل للحرج، ولا يكون ذلك إلّا مع تحقق الاقتضاء، فيفهم منه أنّ التكليف الاولى الاصلى هو الطهارة المائية، وله اقتضاء حتّى فى صورة العجز، فلا يجوز تحصيل العجز، ويجب عليه تحصيل المائية حتّى الإمكان مع عدم الوصول إلى حدّ الحرج.^١



إنّ قوله: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى^٢ لايتفاهم منه عرفاً أنّ للمرض موضوعيّة واستقلالاً فى تشريع التيمّم؛ بحيث يكون الحكم دائراً مدار عنوانه، بل الظاهر منه هو المرض الذى يكون عذراً عند العقلاء من استعمال الماء، ويكون الغسل والوضوء منافياً له، ومضراً بحال المريض، دون ما لا يضره، فضلاً عمّا إذا كان نافعاً.

١ . كتاب الطهارة: ٢: ١٣ - ١٤.

٢ . النساء / ٤٣.

ويمكن أن يقال: إنَّ العرف كما يقيّد المرض بذلك، كذلك يُلغى خصوصيّة عنوان «المريض» ويفهم منه أنَّ الميزان هو العذر عن استعماله ولو لم يكن عذره المرض، كالذى يكون كسيراً أو به جرح وقرح يكون استعماله مضرّاً بحاله، فالمفهوم من الآية تشريع التيمّم للمعذور عن استعمال الماء لمرض وشبهه.

وكذا لا يرى العرف خصوصيّة للسفر وموضوعيّة له، بل يرى أنَّ ذكره لاجل كون الابتلاء بالفقدان فيه غالباً، خصوصاً فى الاسفار التى فى تلك الازمنة والامكنة.

فما عن أبى حنيفة: «من أنَّ الفقدان فى السفر يوجب التيمّم، لا فى الحضر» ليس بشيء.

كما لا يرى خصوصيّة للمجيء من الغائط أو لمس النساء، بل يرى أنَّ الميزان حصول الحدث الاصغر أو الاكبر.

كما أنَّ المراد من عدم الوجدان - الذى هو قيد لقوله: عَلَى سَفَرٍ - هو الوجدان بنحو يمكن معه الوضوء، فيشمل عدم الوصلة، ككونه فى بئر أو محفظة لا يتيسر الوصول إليه، وكذا يشمل ما إذا كان الماء قليلاً لا يفي بالاحتياج، فلا يكون وجدانه بعنوانه موضوعاً للحكم، بل هو عنوان طريقى إلى تيسر استعماله، أو كناية عنه، فلو وجد الماء، لكن لا يكون تحت سلطته - بحيث جاز استعماله شرعاً وعقلاً - لا يُعدّ واجداً.

وقوله: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ بَنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ مِنْ كونه مربوطاً بقوله: إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَجْزِيَكُمْ أَجْرَهُمْ بِمَا نَفَعْتُمْ بِهِمْ، يدلّ على أنّه كلّما كان الوضوء والغسل حرجياً - سواء كان الحرج فى نفسهما، أو

مقدّماتهما - يتبدّلان بالتيمّم، فيكون المتفاهم من الاية صدرّاً وذيلاً بإلغاء الخصوصيّات عرفاً ومناسبات الحكم والموضوع، أنّ التيمّم طهور اضطرارى مشروع عند كلّ عذر شرعى أو عقلى، ولو فرض عدم استفادة بعض الموارد منها، لكن بعد العلم بعدم سقوط الصلاة بحال، وأن «لا صلاة إلا بطهور»، وأن «التيمّم أحد الطهورين»، لا يبقى إشكال فى توسعة نطاق شرعه لكلّ الاعذار.

هذا مع أنّ الحكم مستفاد من التدبّر فى مجموع روايات الباب، فراجع. وكيف كان: لا بدّ من التعرّض لبعض أسباب العذر تفصيلاً، وهو أمور:

السبب الاول

عدم الماء

ولا إشكال نصّاً وفتوى فى كونه من المسوّغات؛ من غير فرق عندنا بين السفر والحضر، كان السفر طويلاً أو قصيراً. وما عن السيّد ليس خلافاً فى هذه المسألة، بل فى مسألة الإجزاء.

نعم، خالف فى ذلك أبو حنيفة وأحمد - فى إحدى الروايتين - وزُفر على ما حكى عنه، فقالوا: «إنّ الحاضر العادم الماء لا يصلّى» بل عن زُفر: «لا يصلّى قولاً واحداً»، ولا اعتداد بخلافهم، ويردّهم ظاهر الاية، كما عرفت .

وجوب الفحص عن الماء

كما لا إشكال فى وجوب الطلب والفحص عن الماء فى الجملة، وحكى الإجماع عليه عن «الخلاف» و«الغنية» و«المنتهى» و«التذكرة» و«جامع المقاصد» و«إرشاد الجعفرية» و«التنقيح» و«المدارك» و«المفاتيح» و«ظاهر» و«المعتبر» بل عن «السرائر» دعوى تواتر الاخبار به .

ويدلّ عليه إطلاق الآية الشريفة؛ لما عرفت من أنّ الظاهر منها أنّ التكليف بالصلاة مع المائية، غير مقيد بحال الاختيار، بل مطلق، وأنّ التعليق على عنوان اضطرارى - هو عدم وجدان الماء - ظاهر عرفاً فى أنّ الترابية طهارة اضطرارية سوّغها الاضطرار والإلجاء، مع بقاء المطلوبية المطلقة فى المائية على حالها، ومعه يجب عقلاً الفحص والطلب فى تحصيل المطلوب المطلق إلى زمان اليأس، أو حصول عذر آخر. وليس الشكّ فى العذر عذراً عند العقلاء، نظير الشكّ فى القدرة فى الاعذار العقلية.

بل الظاهر من الآية أنّ تعليق التيمّم على عدم الوجدان، ليس لاجل تحديد موضع المائية فقط، بل لما كان حكم العقل مع فقد الماء، هو سقوط الصلاة - لعدم القدرة عليها مع المائية - أفادت الآية الكريمة مطلوبيتها مع الترابية، وعدم سقوط أمرها بمجرد العجز عن المائية، وأنّ الترابية مصداق اضطرارى يجب عند فقدان الماء، فحينئذ يحكم العقل بوجوب الطلب إلى حدّ اليأس وإحراز العذر.

بل يمكن استفادة لزوم الطلب من قوله تعالى: **فَلَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْهُ عَدَمُ** الوجدان بعد الفحص والطلب، كما يظهر بالتأمل فى صيغ الماضى والمضارع منه ومن مرادفاته فى الفارسية. ولا يلزم أن يكون المتفاهم من جميع الصيغ - حتى اسم الفاعل والمفعول - كذلك، فلا ينتقض بـ «الواجد» و «الموجود» فإنّه قد يدلّ بعض المشتقات - ولو انصرافاً - على معنى لا يفهم من الآخر، كـ «الماء الجارى» حيث يدلّ على الجريان من مبدأ نابع، بخلاف «جرى الماء» لصدقه على ما جرى من الكوز.

والعمدة فى وجوب الطلب هو ما ذكر.



لا شبهة فى أن المتفاهم عرفاً من الآية الكريمة — ولو بسبب مناسبة الحكم والموضوع وما هو مرتكز فى الذهن — أن المراد بعدم الوجدان هو عدم وجدان ما يمكن أن يستعمل فى الوضوء والغسل. بل هو الظاهر من قوله: فَلَمْ تَجِدُوا بعد قوله: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... إلى آخره وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا.

فعدم الوجدان أعم من عدم الوجود واقعاً، ومن الوجود مع عدم العثور؛ وعدم التقصير فى الفحص بالمقدار المأثور، فلا يكون الموضوع فى تشريع التيمم عدم الماء فقط، ولا يكون عنوان «عدم الوجدان» معتبراً فيه حتى يقال: لازم الاول بطلان التيمم لو كان الماء موجوداً واقعاً؛ مع عدم العثور عليه ولو بعد الفحص الكامل، ولازم الثانى عدم الصحة حتى مع العلم بعدم الماء، وحتى مع موافقته للواقع، بل لا بد له من الضرب فى الارض بالمقدار المأثور حتى يصير الفقدان وجدانياً؛ للفرق بين العلم بالعدم وعدم الوجدان.

فإن الاحتمالين خلاف المتفاهم العرفى، فإن الطلب المتفاهم من قوله: فَلَمْ تَجِدُوا لاجل تحقق موضوع تشريع التيمم؛ وهو عدم الماء الذى يمكن عقلاً وشرعاً استعماله فى الطهارة، فإذا علم بعدم وجوده علم بتحقيقه، فلا وجه بعد للطلب، كما أنه لو طلب الغلوة أو الغلوتين ولم يجد يتحقق الموضوع؛ وهو عدم الماء الذى يمكن له استعماله خارجاً؛ للعجز عن استعمال ما لا يعثر عليه.

فتحصل مما ذكر: أن عدم الماء الكذائى موضوع لشرع التيمم، فإذا تفحص قبل الوقت أو فى الوقت، وعلم بعدم الماء، يستصحب إلى زمان قيام الامارة على وجوده، وهو يحرز ما هو موضوع؛ من غير فرق بين قبل الوقت وبعده، بل ولا بين الارتحال من مكان الطلب والعود إليه وبين عدمه، ومن غير فرق بين صلاة واحدة وصلوات

عديدة. فما عن المحقق في «المعتبر» والعلامة والشهيد من عدم الاعتداد بالطلب قبل الوقت، بل يجب إعادته، إلا أن يعلم استمرار العدم الاول، فغير وجيه.^١

وأما الآية فلا يدلّ ذيلها - أى قوله: فَلَمْ تَجِدُوا - على وجوب الطلب، بل يدلّ على شرطية عدم الوجدان لشرع التيمم. نعم هو ظاهر فى عدم الوجدان فى الوقت، وقد عرفت أنّ الموضوع عدم الماء فى الوقت، وهو يحرز بالاستصحاب، ويكون الاصل حاكماً على الآية، ومحققاً لموضوع وجوب التيمم ومشروعيته، فلا دليل على وجوب الطلب بنحو يقدّم على الاستصحاب وهو حاكم أو وارد على حكم العقل.^٢

فلو كان الماء غير موجود فى محلّ الطلب، أو كان بوجه لا يهتدى إليه لو طلبه، صحّ تيممه وصلاته:

أما إذا كان بحيث لم يوجد إلى آخر الوقت، فظاهر بما مرّ.

وأما إذا حدث بعد الصلاة فلإطلاق الآية؛ فإنّ الظاهر من صدرها أنّه إذا قام المكلف إلى الصلاة، يجب عليه الوضوء أو الغسل ولو فى سعة الوقت، ومقتضى عطف المرضى والمسافر الفاقدين عليه، جواز التيمم فى السعة، وبعدها علم أنّ المراد بعدم الوجدان عدم الاهتداء إلى ما يمكن استعماله، تمت الدلالة على صحّة التيمم

١ . كتاب الطهارة: ٢: ٤٢ - ٤٣.

٢ . كتاب الطهارة: ٢: ٤٤.

والصلاة؛ لتحقيق الموضوع، وظهور الاية فى الاجزاء.

ويمكن الاستدلال على المطلوب بما دلّ على عدم وجوب الإعادة لو وجد بعد الصلاة مع بقاء الوقت، كصحيحة زرارة قال: قلت لابي جعفر - عليه السلام - : فإن أصاب الماء وقد صلى بتيمّم وهو فى وقت؟ قال: «تَمَّتْ صلاته، ولا إعادة عليه» ومثلها غيرها.

وهى وإن كانت فى مقام بيان حكم آخر، لكن يستفاد منها أن كان تكليفه التيمّم فصلّى بتيمّم، لا إعادة عليه وإن وجد الماء فى الوقت.

ولو أخلّ بالطلب حتّى ضاق الوقت تيمّم وصلى ولا قضاء عليه، وعن «المدارك»: «أنّه المشهور» وعن «الروض» نسبته إلى فتوى الاصحاب، وفى «الجواهر»: «أنّه الاظهر الاشهر».

ويمكن استفادته من الاية بمناسبات مغروسة فى الاذهان؛ بأن يقال: إنّ المراد من «عدم وجدان الماء» عدم وجدان ما يمكن استعماله مع حفظ الوقت، وإلاّ فلو لم تلاحظ مصلحة الوقت، أو كانت مصلحة المائىة مقدّمة على مصلحته، لم يشرع التيمّم مع عدم الوجدان؛ ضرورة أنّ عدمه لم يستمرّ إلى آخر العمر، فإيجاب التيمّم مع الفقد لاجل عدم فوت الصلاة وحفظ مصلحة الوقت، فالمراد بـ«عدم الوجدان» عدم وجدان ما يغتسل ويتوضأ به فى الوقت، ومع الضيق يكون فاقداً للماء الكذائى وإن كان واجداً للطبيعة، والظاهر من تعليق الحكم عليه أنّه تمام الموضوع للتبديل من غير دخالة شىء آخر.

ودعوى الانصراف إلى ما لا يكون سببه المكلف عصياناً، فى غير محلّها؛ لأنّ الظاهر منها أنّ الترابية مع فقد الماء ظهور قائمة مقام المائىة؛ من غير دخالة لاسباب الفقد فيه. بل المناسبات المغروسة فى الذهن، توجب إلغاء بعض القيود لو كان فى

الكلام، ومعه لا معنى لدعوى الانصراف.^١

الظاهر من الآية الكريمة - كما مرّ - عدم وجدان ما يمكن معه الوضوء أو الغسل ، فعدم الماء بمقدار الكفاية كعدمه المطلق؛ لعدم تبعض الطهارة وعدم تلفيقها من الماء والتراب.

فما يقال: «من استعمال ما وجد في بعض الاعضاء والتيمّم» غير وجيه مخالف لظاهر الآية، ولما ورد من وجوب التيمّم على الجنب مع وجدان الماء بقدر الوضوء، كصححة الحلبي: أنّه سأل أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة ، أيتوضأ بالماء أو يتيمّم؟ قال: «لا بل يتيمّم؛ ألا ترى أنّه إنّما جعل عليه نصف الوضوء؟!».

ومثلها رواية الحسين بن أبي العلاء، إلّا أنّ في آخرها بدل «نصف الوضوء»: «نصف الطهور»^٢ وصححة محمد بن مسلم، عن أحدهما: في رجل أجنب في سفر ومعه ماء قدر ما يتوضأ به، قال: «يتيمّم ولا يتوضأ».^٣

ومن هنا يظهر: أنّ التمسك بمثل قاعدة «الميسور...» في غسل ما يمكن أن يُغسل ليس في محله، بعد تسليم جريانها في مثل المقام.^٤

١. كتاب الطهارة: ٢: ٤٦ - ٤٨.

٢. الوسائل؛ كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٤، الحديث ٣ - ٤.

٣. الوسائل؛ كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢٤، الحديث ٣ - ٤.

٤. كتاب الطهارة: ٢: ٥٢.

السبب الثانى

عدم الوصول إلى الماء

وهو قد يكون للتعدّر العقلى أو العادى، كما لو كان فى بشر لا يمكنه إخراجه والوصول إليه بوجه، أو كان فى محلّ لا يمكنه الوصول إليه لكبر ونحوه، ومنه عدم الثمن لشرائه، وهذا ممّا لا إشكال فى التبديل به؛ لما عرفت من استفادته من الآية بالبيان المتقدّم.

وقد يكون الوصول إليه حرجياً، كما لو كان فى بشر يمكنه الوصول إليه مع الحرج والعسر، ويدلّ على التبديل فيه أدلة نفى الحرج.

وقد يقال: «إنّ الظاهر من نفى الحرج فى الدين أنّ أحكام الدين سهلة غير حرجية، فإذا لزم من الوضوء أو الغسل أو نحوهما حرج يرفع بدليله، وأمّا إذا كان الحرج فى المقدمات فلا؛ لأنّ المقدمات ليست من الدين، ووجوبها عقلى لا شرعى، فما هو من الدين - كالوضوء فى المقام - ليس حرجياً، وما فيه الحرج ليس مجعولاً، ولا من الدين» .

وفيه: أنّ المتفاهم من آية نفى الحرج - بمناسبة كونه تعالى فى مقام الامتنان - أنّه تعالى لم يجعل تكليفاً ينشأ من قبله الحرج؛ كان فى نفس المكلف به أو مقدماته أو نتائجه.

ويؤيد ما ذكرنا بل يدلّ عليه استشهاد أبى عبد الله - عليه السلام - فى رواية عبد الأعلى الصحيحة - على الاصحّ - بالاية الكريمة، قال: قلت لابى عبد الله - عليه السلام - : عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعى مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ؛ قال الله تعالى: مَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرْجٍ اَمْسَحْ عَلَيْهِ»^١.

فإن الحرج ليس في مسح الإصبع برطوبة اليد، بل في مقدّماته من نزع الخرقعة ورفع المرارة.

هذا مضافاً إلى إمكان استفادته من ذيل آية التيمّم، قال تعالى: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً... إِلَى أَنْ قَالَ: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرْجٍ فَإِنَّ الظاهر ارتباط هذه الجملة بالمرضى والمسافر، ولا وجه لاختصاصها بالأول، فتكون حرجية الوضوء بالنسبة إلى المسافر الفاقد في مقدّمات تحصيل الماء، كالتخلّف عن الرفقة وغيره، فيستفاد منها أعمية الحرج من كونه في الطبيعة المأمور بها.^٢



السبب الثالث

كون الاستعمال حرجياً ولو لم يخف الضرر

كالبرد الشديد الذي يكون التوضي والاغتسال معه ذا مشقّة، ويعدّ التكليف معه حرجياً، أو كان في استعمال الماء ضرر موجب للهلاك، أو عيب، أو حدوث مرض، أو شدّته، أو طول مدّته، أو صعوبة علاجه، أو عدم بُرئه، أو خاف على نفسه ممّا ذكر وأمثاله من الامراض المعتدّ بها؛ حتّى مثل الشّين الذي يعلو البشرة من الخشونة المشوّهة للخلقة ممّا يعتنى به العقلاء، ولا عبرة باليسير غير المعتنى به ممّا لا يعدّ ضرراً ولا حرجاً ولا مرضاً.

١. الوسائل: كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

٢. كتاب الطهارة: ٢: ٥٦ - ٥٨.

وتدلّ على ذلك كَلِمَةُ الْكَرِيمَةِ: وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ... إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ .

فإنَّ عنوان «المرض» وإن كان صادقاً على مطلقه؛ حتّى ما لا يكون استعمال الماء منافعاً له أو مضرّاً به، لكن المناسبة بين الحكم والموضوع وذكر المرض عقيب وجوب المائيّة، توجب الانصراف إلى ما تكون المائيّة منافعاً لمرضه ومضرةً به. كما يستفاد منه التبديل إذا أضرتّه المائيّة ولو لم يندرج تحت عنوان «المرض» كما لو كان به قرح أو جرح، فإنّهما لا يعدّان مرضاً عرفاً، فإنّه عبارة عن اختلال مزاجى، كالحمّى والسل وغيرهما. كما أنّ الظاهر أنّ الرمد وبعض الاوجاع أيضاً لا يعدّ مرضاً عرفاً.

وكيف كان: يستفاد حكم جميع ما ذكر من ذكر المرض فى ذيل الوضوء والغسل؛ بمناسبة الحكم والموضوع.

هذا مع قطع النظر عن قوله: مَا يُرِيدُ اللَّهُ... إلى آخره، وإلّا يكون الحكم أوضح، فتدلّ الآية - صدرأً وذيلأً - على التبديل فى مطلق ما ينفيه المائيّة ومطلق الحرج ولو كان مأموناً من المرض، بل يكون فى نفس الوضوء لاجل البرد حرج. وتدلّ عليه آية عدم جعل الحرج فى الدين أيضاً.

نعم، تنصرف الأدلّة عن اليسير غير المعتنى به، كما أشرنا إليه، ولعلّ مراد المحقّق؛ وغيره من المرض الشديد، هو مقابل اليسير المذكور، ولا أظنّ أن يكون مرادهم اعتبار الشدّة احترازاً عن أوّل مراتب الحمّى مثلاً ولو كان الغسل معه مضرّاً به.

سقوط المائيّة مع خوف حدوث الأمراض مثلاً

ثمّ إنّّه يستفاد من ذيل الآية رفع المائيّة مع خوف المذكورات، فإنّ التكليف بها

مع الخوف ضيق و حرج وتشديد على المكلف، فيعدّ التكليف مع خوف الهلاك أو حدوث العيوب والامراض تضيقاً وتحريجاً عليه، ومخالفاً لقوله: ما يُريدُ الله... إلى آخره.

وتدلّ على ما ذكر - مضافاً إلى الآية والإجماع المتكرّر في ألسنتهم - روايات مستفيضة لو لم تكن متواترة.^١



قد يقال باستفادة كون كلّ عذر شرعيّ أو عقليّ موجباً للتيمّم من الآية الكريمة ؛ بدعوى: أنّ الظاهر من ذكر عدم الوجدان عقيب الامر بالوضوء والغسل، عدم وجدان ما يستعمل في الطهور بلا محذور مطلقاً؛ ألا ترى أنّه لو وجد أقلّ من الوضوء، أو كان الماء للغير، لا ينقدح في الذهن صدق وجدانه وعدم صحّة التيمّم معه، فيظهر منه أنّ الموضوع هو الوجدان من غير محذور.

وفيه: أنّه لا ريب في أنّ الظاهر من الآية - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - هو وجدان ما يمكن استعماله في الطهارة كما مرّ، ففي صورة كون الماء غير وافٍ يتيمّم، كما أنّه لو كان الماء للغير يصدق عدم الوجدان عرفاً، فإنّ غير واجد لمال الغير، كما أنّه يستفاد حكم عدم إمكان التوصل إليه من الآية كما مرّ، لكن إلحاق كلّ محذور شرعيّ به غير ظاهر؛ فإنّ الوجدان صادق بلا شبهة مع وجوده في آنية الذهب والفضّة، أو كان في التوصل إليه وفي طريقه محذور شرعيّ، فعدم الوجدان وإن عمّ ما تقدّم، لكنّه لا يعمّ لمثل المحذور الشرعيّ، وليس في الآية الكريمة

ـ صدرأ وذيلأ ـ ما يدلّ على ذلك ولو بالارتكاز العرفى والمناسبات. وبالجملـة: إنّ عدم الوجدان هو العرفى منه، كما فى جميع الموضوعات المتعلّقة للاحكام، وهو صادق مع ما تقدّم، دون مطلق المحذور الشرعى. وقياس سائر المحاذير بمثل التصرف فى مال الغير ـ أى غضب مائه ـ فى غير محلّه؛ لصدق عدم الوجدان عرفاً مع كونه للغير، لا لاجل حكم الشارع بالحرمة، بل لحكم العقلاء بأنّ الإنسان لم يكن واجداً لمال غيره، وأمّا إذا كان الماء له والانيّة من الذهب أو من مال الغير، فلا شبهة فى صدق الوجدان، وعدم إشعار فى الآية بالإلحاق.^١



فقد يلزم من الطهارة المائية فوت جميع الوقت، وقد يلزم فوت بعضه. وعلى الثانى: قد تدرك ركعة من الوقت، وقد لا تدرك. وعلى أىّ تقدير: قد يدرك مع التيمّم جميع الوقت، وقد يدرك بعضه بمقدار ركعة أو أقلّ أو أكثر، لكن يكون الإدراك معه أكثر من الإدراك مع المائية. حكم إدراك جميع الوقت مع الترابية وعدم إدراك شىء منه مع المائية وكيف كان: فعن «المعتبر» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«المدارك» عدم مشروعية التيمّم لضيق الوقت؛ لاشتراط الصلاة بالطهارة المائية، وعدم ثبوت مسوّغية ضيق الوقت للتيمّم؛ لتعليقه على عدم الوجدان، والمكلف واجد للماء متمكّن من استعماله، غاية الامر أنّ الوقت لا يتسع له. وعن «المنتهى» و«التذكرة» و«المختلف» و«الروضة» وغيرها مشروعيّته، بل عن

«الرياض»: «أنه الاشهر» واختاره صاحب «الجواهر» وغيره ممّن تأخّر عنه من المحقّقين .

وهو الاقوى؛ للاية الكريمة، فإنّ الظاهر منها - بعد تعليق الطلب المطلق في صدرها على الوضوء والغسل، وتعليق الترابية على بعض العناوين العجزية؛ أى المرض والفقدان - أنّ التنزّل إلى المصداق الاضطرارى ورفع اليد عن المطلوب المطلق، إنّما هو لإلجاء المكلف إلى إتيان الصلاة فى الوقت، فيكون حفظ مصلحة الوقت، موجباً لإلجاء المكلف إلى إتيان الصلاة فيه كائنه ما كانت، وهذا الإلجاء والاضطرار صار سبباً لعجز المكلف عن المائيه وتشريع الترابية له، فلولا حفظ الوقت لم يكن مضطراً، ولا معنى لقبول الفرد الاضطرارى وترك المصلحة المطلقة، فحينئذ يستفيد العرف والعقلاء من الاية - بلا إشكال - أنّ مصلحة الترابية المتروكة لحفظ الوقت لا تدفع مصلحة الوقت، ولا تصير سبباً لترك الصلاة فى وقتها المضروب لها.

وبالجملة: إذا صارت أهميّة الوقت موجبة لرفع اليد عن مصلحة المائيه، كيف يمكن مصادمة المائيه مع مصلحته؟!

ولا مجال لتوهم: أنّ فقدان الماء صار موجباً لحدوث مصلحة فى الصلاة مع الترابية؛ لأنّ ذلك خلاف ظاهر الأدلّة آية ورواية، فإنّ الظاهر منها أنّ الترابية مرتبة ناقصة، كما عبّر عنها فى الروايات بـ «نصف الطهور» ففى رواية ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله - عليه السلام - : «ألا ترى أنّه إنّما جعل عليه نصف الطهور!» ومثلها رواية الحسين بن أبى العلاء، وإن احتمل أن يكون المراد بهما نصف الوضوء، كما فى صحيحة الحلبي فيكون المقصود المسح على بعض الوجه واليد، لكن لا ينافى ذلك فهم قصور الترابية عن المائيه، بل قد عرفت سابقاً دلالة الاية عليه .

وبالجملة: لا قصور فى دلالة الأدلّة على أنّ الوجدان المنافى لدرك الوقت،

يعدّ من عدم الوجدان ومن عدم مزاحمة المائبة للوقت.
 هذا مضافاً إلى أنّ الفحص عن موارد الاعذار، وأنّ الشارع لم يرفع اليد عن الصلاة فى وقتها لاجل عذر من الاعذار، ويكون التخلّف عنه فى غاية القلّة، يوجب الاطمئنان - بل العلم - بأنّ للوقت أهميّة لايزاحمها شيء من الاعذار.
 بل يشعر بذلك تسمية ترك الإتيان فى الوقت بـ«الفوت» دون فقدان غيره من الاجزاء والشرائط، فالأتى بها بعد الوقت جامعة لسائر ما يعتبر فيها فاتت منه، والأتى بها فيه مع فقد جلّ الاجزاء والشرائط لم تفت منه.
 بل الناظر فيما ورد فى تارك الصلاة، و«أنّ من تركها متعمداً فهو كافر» أو «برئت منه ذمّة الإسلام» و«أنّ تركها أعظم من سائر الكبائر» يرى أنّ المراد من تركها عدم إتيانها فى وقتها إلى غير ذلك ممّا يستنبط منها أنّ الصلاة لا تترك بحال.^١



وأما دليل نفي الحرج، فقد يمكن أن يقال بصدقه فيما إذا خاف على نفسه من أى منشأ كان، فيكون التكليف بالوضوء حرجياً على المكلف المعتقد - ولو خطأ - معرضة المحلّ للخطر.

لكنّه أيضاً مشكل؛ لأنّ الظاهر الاولى من دليل نفي الحرج، عدم جعل الحرج فى الدين؛ أى الاحكام المجعولة فيه، وغاية ما يمكن الاستفادة منه - بالتقريب المتقدم فى ذيل آية التيمم - أنّ ما يلزم منه الحرج والمشقة - سواء كان فى مقدّماته، كتحصيل الماء للوضوء، أو ما يترتب عليه، كأن لزم من التكليف به عطش

فى المستقبل - فهو أيضاً غير مجعول، وأمّا الحرج الحاصل من تخيّل باطل أو تخيّل الحرج، كما لو تخيّل المرض مع عدمه، أو البرد فى مكان حارّ، فليس مشمولاً للدّلة؛ لعدم الحرج فى الدين ولا من قبله واقعاً. ولا يمكن إلغاء الخصويّة بالنسبة إلى ما يلزم من اعتقاد باطل.^١



قد اشتهر بينهم حتّى صار كالأصول المسلّمة: «أنّ أدلّة الحرج لمكان ورودها فى مقام الامتنان وبيان توسعة الدين، لا تدلّ إلّا على نفى الوجوب، ولا استفاد منها عدم الجواز» فالتيمّم فيما نحن فيه إذا ثبت تشريعه بدليل نفى الحرج، رخصة لا عزيمة، فلو تحمّل المكلف المشقّة الرافعة للتكليف، وتوضّأ واغتسل، لم يرتكب محذوراً، وصحّت طهارته، ولا توجب حكومة أدلّة الحرج على الادلّة الاوليّة وتخصيصها بغير مورد الحرج، بطلان العبادة ولو قلنا بعدم بقاء الجواز؛ لأنّ غاية ذلك عدم بقاء الحكم الشرعى على جواز المائيّة؛ لكن لا يقتضى ذلك رفع مقتضى الطلب ومحبوبة الفعل، وهو يكفى فى صحّة العبادة، كما قرّر فى مبحث الضدّ فهاهنا مقامان من البحث:

أحدهما: أنّ الاستفادة من الادلّة هل هو السقوط على نحو العزيمة، أو الرخصة؟
وثانيهما: أنّه لو خالف وأتى بما فيه الحرج بطلت عبادته أولاً؟ ولا ملازمة بينهما، كما سيأتى فى الامر الرابع البحث عنه وعن المقام الثانى .

أمّا المقام الاول: فغاية ما يدعى عدم دلالة قوله: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ

حَرَجَ عَلَى كَوْنِ الرِّفْعِ عَلَى وَجْهِ الْعَزِيمَةِ، وَأَمَّا الدَّلَالَةُ عَلَى كَوْنِهِ عَلَى وَجْهِ الرِّخْصَةِ فَلَا، فَلَوْ دَلَّ دَلِيلٌ عَلَى كَوْنِهِ عَلَى وَجْهِ الْعَزِيمَةِ لَاعَارَضَهُ ذَلِكَ.

ويمكن استفادة العزيمة من قوله تعالى: وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.^١

فإنَّ الله تعالى إذا أراد بنا اليسر فى أحكامه، لايجوز علينا مخالفة إرادته بإيقاع العسر على أنفسنا، فكما أنه لو أراد منا شيئاً لايجوز لنا التخلف عن إرادته تعالى، كذلك لو أراد فى حقنا شيئاً لايجوز التخلف عنها، خصوصاً مع وقوعه فى ذيل قوله: وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ حَيْثُ يَكُونُ الصَّوْمُ عَلَى الْمَسَافِرِ بِلِ الْمَرِيضِ الَّذِ يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ حَرَامًا، ويكون السقوط عنهما على سبيل العزيمة.

فدلت الآية على أنَّ إرادته تعالى اليسر فى سائر الموارد التى تشملها بالإطلاق، كإرادته فى صيام المسافر والمريض، والتفكيك بينهما غير جائز إلا مع قيام دليل فى مورد؛ فإنَّ قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ كالتعليل لرفع الصوم عن المسافر والمريض، ولا يصح التعليل بشيء ظاهر فى عدم الإلزام على أمر إلزامى، فلا يمكن أن يقال: إلزامية الإرادة فيهما تفهم من الخارج.

فإن قلت: يستفاد عدم الجواز فى المريض والمسافر من قوله: فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ فأوجب تعالى بمجرد السفر والمرض عدة من غير أيام شهر رمضان.

قلت: - مضافاً إلى أنَّ مجرد جعل عدة آخر، لايدل على حرمة صوم شهر رمضان - إنه لو دلَّ عليه يوجب تأكد المطلوب بأنَّ إرادة اليسر إلزامية؛ وأنها فى سائر الموارد كإرادته فى الموردين.

وتدلّ على العزيمة أيضاً رواية يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله...^١

ويؤيد المطلوب ما عن «تفسير العياشي» عن عمرو بن مروان الخزّاز قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : رُفِعَتْ عَنْ أُمَّتِي أَرْبَعُ خِصَالٍ: مَا اضْطَرُّوا إِلَيْهِ، وَمَا نَسُوا، وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ، وَمَا لَمْ يُطِيقُوا، وَذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَوْلُهُ: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِكْرَامًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ^٢ وَقَوْلُ اللَّهِ: إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ^٣».

حيث ذكر الآية المربوطة بالتقية في سياق حديث الرفع، مع أن التقية واجبة ليس للمكلف تركها، كما قرّرناه في رسالة مفردة في التقية.^٤

وقد اختلفت كلمة أهل اللغة والعربية في معنى «الصعيد» فعن «العين» و«المحيط» و«الاساس» و«المفردات» للراغب وجمع آخر: «أنه وجه الأرض» بل عن الزجاج: «أنه لا يعلم اختلافاً بين أهل اللغة» وعن «المعتبر» حكايته عن فضلاء أهل اللغة.

١. كتاب الطهارة: ٢: ١٠١ - ١٠٣.

٢. البقرة / ٢٨٦.

٣. النحل / ١٠٦.

٤. كتاب الطهارة: ٢: ١٠٤ - ١٠٥.

وعن «البحار»: «أن الصعيد يتناول الحجر، كما صرح به أئمة اللغة والتفسير» وعن «الوسيلة»: «قد فسّر كثير من علماء اللغة الصعيد بوجه الارض وادّعى بعضهم الإجماع عليه» .

واستدلّ بعضهم بكونه وجه الارض بقوله تعالى: فَتُصْبِحُ صَعِيداً زَلَقاً وقول النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - : «يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة على صعيد واحد» أى أرض واحدة؛ لعدم تناسب التراب .

وعن جمع من أهل اللغة: «أنه التراب» كـ«الصحاح» والاصمعى وأبى عبيدة بل عن ظاهر «القاموس» وبنى الاعرابى وعبّاس و فارس بل عن السيّد حكايته عن أهل اللغة .

ويظهر من بعضهم الاشتراك اللفظى بين التراب الخالص ومطلق وجه الارض، بل والطريق لا نبات فيه، قال فى «مجمع البحرين»: «والصعيد: التراب الخالص الذى لا يخالطه سبخ ولا رمل نقلاً عن «الجمهرة» . والصعيد أيضاً: وجه الارض تراباً كان أو غيره، وهو قول الزجاج... حتى قال: لا أعلم اختلافاً بين أهل اللغة فى ذلك، فيشمل الحجر والمدر ونحوهما. والصعيد أيضاً: الطريق لا نبات فيها. قال الازهرى: ومذهب أكثر العلماء أن «الصعيد» فى قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً هو التراب الطاهر الذى على وجه الارض، أو خرج من باطنها» انتهى ما فى «المجمع».

بل فى «المنجد»: «الصعيد: التراب، القبر، الطريق، ما ارتفع من الارض» . وما قيل: «إن الاشتراك اللفظى كذلك - أى بين مطلق وجه الارض والتراب - بعيد، بل إذا دار الامر بين اللفظى والمعنوى يقدم الثانى» ناشى من تخيل أن وقوع الاشتراك اللفظى فى اللسان من واضع واحد أو طائفة واحدة، لكن الظاهر أن

الاشتراك حاصل من ضمّ الطوائف بعضها إلى بعض، واختلاط اللغات، كاختلاط لغة العرب بالعجم؛ لاجل سلطة الاعراب اختلاطهم مع غيرهم، فربّما نسي بعض اللغات من إحدى الطائفتين، وقامت اللغة الأخرى مقامه، وربّما بقيت اللغتان، فبقى لمعنى واحد لفظان أو أكثر من اختلاط الطوائف، فيظنّ من ذلك الاشتراك اللفظي البعيد أو المرجوح.

وكيف كان: لا يمكن لنا الاتكال في معنى «الصعيد» على قول أهل اللغة مع هذا الاختلاف الفاحش بينهم؛ فإنّ حجّة قولهم إمّا لحجّة قول أهل الخبرة، فمع اختلافهم وتعارض أقوالهم تسقط عنها، أو للاطمئنان والوثوق منه، فلا يحصل معه. ودعوى الزجّاج عدم الاختلاف بين أهل اللغة، يردها قول من عرفت من كونه التراب الخالص، أو الاشتراك بينه وبين غيره.

كما أنّ الاستدلال على كونه مطلق وجه الارض بقول الله تعالى: صَعِيداً زَلَقاً وقول النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في النبوى المتقدم، في غير محلّه؛ لعدم جريان أصالة الحقيقة مع معلوميّة المراد والشكّ في الوضع، وإنّما هي حجة في تشخيص المراد بعد العلم بالوضع.

وكذا دعوى الانصراف إلى التراب الخالص - لكونه الفرد الغالب الشائع - في غير محلّها، لمنع تحقّق الشيع الموجب له، كما أنّ «الارض» لا تنصرف إليه.

الاستدلال لتعيين المراد من قوله صَعِيداً بكلمة منه

وقد يستدلّ لتشخيص المراد من «الصعيد» في الآية التي في المائدة بلفظة منه بدعوى أنّ المتبادر منها هو المسح ببعض الصعيد؛ لظهور رجوع الضمير إليه وعدم إمكان المسح بجميعه، فلا بدّ من المسح ببعضه، ولا يمكن ذلك إلاّ بإرادة التراب منه؛ لحصول العلوق به، دون الحجر ومثله؛ سواء كان الاستعمال على وجه

الحقيقة أو المجاز. والمقصود فى المقام إثبات المطلوب، لا إثبات المعنى الحقيقى. وفيه: أن المحتمل بدأ فيها كون الضمير راجعاً إلى «الصعيد» وكون «من» ابتدائية، وعليه يكون معنى الآية: «تَيَمَّمُوا واقصدوا صعيداً، فإذا انتهيتم إليه فارجعوا منه إلى مسح الوجوه والايدي» فيكون الصعيد منتهى المقصود أولاً، فإذا انتهى المكلف إليه صار مبدأ الرجوع إلى عمل المسح، فاستفيد منها عدم جواز مسح الوجه واليد على الارض وعدم جواز التمرغ والتمكك، كما فعل عمّار فكان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - حين قال: «هكذا يصنع الحمار، وإنما قال الله عز وجل تَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»^١ أراد تفهيم أن المستفاد من الآية خلاف ما فعله.

بل يستفاد منها كون اليد آلة المسح، وطريق الاستفادة أنه إذا أمر بالمسح بعد الانتهاء إلى المقصد وهو الصعيد، والرجوع منه إلى مسح الوجه والايدي، يعلم أن المسح باليد؛ فإنها الآلة المتعارفة للعمل، وبهذا يعلم أن المسح بباطن الكف لكونه الآلة المتعارفة، وبعد كون باطنها آله يعلم أن الممسوح غيره، تأمل. نعم لا يستفاد منها أن الممسوح ظاهرها.

ولعلّ هذا الوجه بالتقريب المتقدم، أقوى الوجوه وأنسبها.

ويحتمل أن تكون «من» تبعية، مع رجوع الضمير إلى «الصعيد». كما يدعى المدعى، فيكون المعنى: «وامسحوا بوجوهكم وأيديكم بعض الصعيد» فحينئذ لا يتضح من الآية أن آلة المسح اليد؛ لإمكان أن تكون الآلة نفس بعضه؛ بأن يرفع حجراً أو مدرأً ويمسح به، أو يضع وجهه على الصعيد ويمسحه به؛ لصدق مسح وجهه ببعض الصعيد، بل لما كان بعض الصعيد هو الصعيد؛ لصدق الجنس على الكثير والقليل بنحو واحد، فكانه قال: «امسحوا بوجوهكم وأيديكم الصعيد» فيكون الصعيد

آلة المسح أو الممسوح، والماسحُ الوجه، فيكون مناسباً لما صنع عمّار، لكنّه تخيّل أن ما هو بدل الوضوء، عبارة عن وضع الوجه والأيدي على الأرض، وما هو بدل الغسل - بالمناسبة المرتكزة في ذهنه - عبارة عن مسح جميع البدن بالتراب، كما يغسل بالماء.

وهذا الاحتمال مع بعده - لأنّ لازمه اعتبار زائد في الصعيد حتّى يخرجّه عن المعنى الجنسى الشامل للقليل والكثير بنحو واحد؛ وهو لحاظه مجموعاً ذا أبعاد، وهو خلاف الظاهر، ولأنّ الأصل في «من» الابتدائية، على ما قالوا، والاستعمال في غيرها بضرب من التأويل، ولأنّ ذكر المسح ببعضه غير محتاج إليه بعد عدم إمكانه بجميع ما يصدق عليه الصعيد، بل غير محتاج إليه مع الإمكان أيضاً؛ لأنّ طبيعة المسح توجد بأوّل مصداقه عرفاً، والفرض أنّ «الصعيد» اسم جنس صادق على الكلّ وبعضه - لا يثبت مدعاهم؛ وهو كون المراد من «الصعيد» هو التراب:

أمّا أولاً: فلما عرفت من عدم دليل في ظاهر الآية على أنّ الماسح الكفّ، بل يمكن أن يكون نفس الصعيد برفع بعضه إلى الوجه، وهو يشعر بخلاف مطلوبهم، وأن يكون المراد مسح الوجه على الأرض، نظير ما صنع عمّار. والمنظور الآن هو النظر في نفس الآية، لا الأدلّة الخارجيّة والمركزات الحاصلة من معهودية كيفية التيمّم، وإلاّ يكون مطلوبهم واضح البطلان، كما يأتي التنبيه عليه .

وأما ثانياً: فلأنّ وجه الأرض لا ينحصر بالتراب والحجر حتّى يثبت مطلوبهم، بل كثير من الأراضي يكون لها علوق مع عدم كونها تراباً، كالجصّ والنورة والرمل، بل والحجر المسحوق وغيرها.

ويحتمل أن تكون «من» للتأكيد، كقوله تعالى: مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ

قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ، وقوله: وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ، ' فيكون المعنى: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم الصعيد» وهذا الاحتمال إن لم يكن أقرب من الاحتمال المتقدم - لعدم لزوم التصرف فى «الصعيد» بما مرّ من لزومه على ذاك الاحتمال - فلا أقلّ من مساواته معه، ويأتى فيه ما مرّ آنفاً فى فرض ذاك الاحتمال. وما قيل: «إنّ مجىء الحرف للتأكيد خلاف الظاهر، والاصل أن تستعمل فى معنى من المعانى» غير مسلم إذا كان سائر المعانى خلاف ما وضع له، كما يظهر منهم هاهنا من أنّ الاصل فيها الابتدائية، بل عن السيّد: «أنّ كلمة «من» ابتدائية، وأنّ جميع النحويّين من البصريّين منعوا ورود «من» لغير الابتداء».

نعم، لو ثبت اشتراكها بين المعانى المذكورة لها، يكون المجىء للتأكيد خلاف الاصل، لكنّه غير معلوم.

ويحتمل أن تكون بدلية، مع رجوع الضمير إلى «الماء» وهذا الاحتمال أيضاً لا يقصر من احتمال كونها تبعيضية.

ويحتمل أن تكون ابتدائية، والضمير راجعاً إلى «التيمّم».

وأن تكون سببية، والضمير راجعاً إلى الحدث المستفاد من سوق الاية.

أو يكون مساقها مساق قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» ... إلى غير ذلك من الاحتمالات التى بعضها أقرب من التبعيضية أو مساوٍ لها.

الاستدلال لتعيين المراد من قوله تعالى صَعِيداً بصحيحة زرارة

وقد يستدلّ لتعيين المراد من الاية بصحيحة زرارة: أنّه قال لابي جعفر - عليه

السلام - : ألا تخبرنى من أين علمت وقلت: «إنّ المسح ببعض الرأس وبعض

الرجلين» ؟... إلى أن قال: «فلما وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل

مسحاً؛ لآَنَه قال: بَوُجُوهِكُمْ ثُمَّ وصل بها وَأَيْدِيَكُمْ ثُمَّ قال: مِنْهُ أَى من ذلك التِيَمِّ؛ لآَنَه علم أن ذلك أجمع لم يجرِ على الوجه؛ لآَنَه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف، ولا يعلق ببعضها» .

بدعوى: أن المراد من «التِيَمِّ» ما يَتِيَمُّ به؛ لبعء الرجوع إلى ذات التِيَمِّ المستفاد من قوله: فَتِيَمُّوا صَعِيداً فيتناسب التعليل مع تبعية «مَنْ» فكآَنَه قال: «التِيَمِّ من بعض الصعيد؛ لعدم إجراء جميعه على الوجه، لعلوقه ببعض اليد لا تمامها» فحينئذٍ يَتِيَمُّ المطلوب؛ وهو كون «الصعيد»: التراب.

ويرد عليه ما يرد على الاستدلال بالاية - بعد تسليم تمامية جميع المقدمات - : وهو عدم اختصاص العلوق بالتراب، فهذه الصحيحة والاية الكريمة - بعد تسليم ما ذكر - تدلّان على لزوم كون التِيَمِّ بما يصلح أن يعلق منه فى الجملة باليد بضرها عليه، كالرمل والجصّ والنورة والحجر المسحوق. بل تدلّان حينئذٍ على لزوم كون المسح بما يصدق عليه «الصعيد» فى الجملة؛ أى ولو لم يلزم الاستيعاب، فلايجوز النفى اللازم منه عدم بقاء ما يصدق عليه الصعيد والتراب؛ ضرورة أنّ الغالب أن يكون الباقي بعد النفى أثر الارض والتراب، لا نفسها وجنسهما؛ للفرق بين الاثر الباقي بعد النفى وبين التراب، كالفرق بين النداة والماء، وسيأتى الكلام فيه .

هذا مع ممنوعية كون المراد من «التِيَمِّ» ما يَتِيَمُّ به؛ لوضوح كون عناية أبى جعفر - عليه السلام - بـرجوع الضمير إلى «التِيَمِّ» وعدم رجوعه إلى «الصعيد» فلو أراد الرجوع إلى ما يَتِيَمُّ به لكان اللازم أن يقول: «من ذلك الصعيد» مع ذكره فى الاية لثلاً يصير الكلام المعجز كاللغز؛ لأنّ عدم رجوعه إلى «الصعيد» المذكور فى الكلام، والرجوع إلى «التِيَمِّ» الغير المذكور، وإرادة ما يَتِيَمُّ به من «التِيَمِّ» ثمّ

إرادة الصعيد ممّا يُتيمّم به، أشبه بالأخجيّة من الكلام المتعارف، فلا محيص عن إرجاعه إلى نفس التيمّم بناءً على هذا التفسير.

فلا محالة يكون ذلك لنكتة، ولعلّها إفادة أن المسح بالوجه والايدي، لابدّ وأن يكون من ذلك التيمّم الذى هو كناية عن ضرب الارض، فكأنّه لإفادة لزوم حفظ العلاقة العرفيّة؛ وعدم التأخير أو الاشتغال بأمر رافع للربط بين المسح والضرب على الارض، فإن ضرب كفّيه على الارض وغسلهما مثلاً فمسح بهما وجهه، لم يكن مسحه من ذلك التيمّم، وكذلك لو فصل بين الضرب والمسح بما يقطع العلاقة العرفية.

وأما التعليل فى الصحيحة، فالظاهر أن يكون لعدم رجوع الضمير إلى «الصعيد» حتّى يتوهّم منه لزوم المسح به مع عدم إمكانه، فكأنّه قال: «إنّما قلنا: من ذلك التيمّم لا من الصعيد؛ لعدم إمكان المسح منه، لعدم إجرائه على الوجه؛ لأنّه يعلق منه ببعض الكفّ، ولا يعلق ببعض».

وما ذكرنا فى توجيه الرواية وإن لا يخلو من بُعد وارتكاب خلاف ظاهر، لكنّه أهون من القول: بأنّ المراد من «التيمّم» ما يتيمّم به؛ فإنّ النفس لا ترضى بانتسابه إلى متعارف الناس، فضلاً عن أفضلهم علماً وفصاحة، فضلاً عن الانتساب إلى الوحي المعجز، فلا بدّ من إبقاء «التيمّم» على ظاهره وتوجيه التعليل، ومع العجز فردّ علمه إلى أهله.

وفى احتمالات آخر يطول بنا البحث فى الخوض فيها.

لكن فى الذهن شبهة: وهى أنّه مع إبقاء ظاهر الآية على حاله، ورجوع الضمير إلى «الصعيد» وإرادة الابتدائية من كلمة «مَنْ» يتضح ما يراد بالرواية بالتوجيه الذى ذكرناه، فلا تتوقّف إفادة ما ذكر على رجوع الضمير إلى «التيمّم» فلو كان المراد:

«امسح من الصعيد» - أى مبتدئاً منه إلى مسح الوجه - يفهم منه عرفاً ما يفهم من رجوعه إلى «التيمم» فلا بدّ من نكتة أخرى فيه غير ما تقدّم، فلعلّها لإفادة كون المسح على الوجه والايدي جميعاً من ذلك التيمم؛ أى عدم لزوم تجديد الضرب، أو عدم جوازه.

ولعلّ التعليل على هذا الاحتمال أقرب؛ بأن يقال: إنّ المراد منه إفادة أنّ الضرب الثانى لا يحصل به إلّا ما يحصل بالضرب الأوّل، ولا يعلّق الصعيد على جميع اليد حتّى يجرى على الوجه، بل يعلّق على بعضه، فلا يلزم العلوق، بل ما لزم هو كون المسح من ذلك التيمم، وهو حاصل بالضرب الأوّل.

وبالجملة: ليس اللازم فى المسح أن يكون بأجزاء الارض؛ لأنّه غير ممكن فى التيمم، لأنّ الاجزاء لا تعلق بجميع اليد حتّى تجرى على الوجه، بل اللازم أن يكون من التيمم، وهو حاصل بالضرب الأوّل من دون تكرار.

ولعلّ هذا مراد الشهيد فى محكى «الذكرى» فى ذيل الرواية بقوله: «وهذا الصحيح فيه إشارة إلى عدم اعتبار العلوق» وهو كذلك؛ لأنّ فيها إشارة إلى أنّ المعتبر هو العلاقة، لا العلوق.

الاستدلال بالسنة على كفاية مطلق وجه الارض

ثمّ إنّ الأقوى ما عليه المشهور؛ من كون ما يتيمم به مطلق وجه الارض، لا التراب خاصّة؛ لطوائف من الروايات فيها الصحيح والموثّق، ربّما يستفاد منها أنّ المراد بـ«الصعيد» فى الآية مطلق وجه الارض.^١

وهل يلحق التيمّم بالمغتسل مطلقاً فى رفع حدثه وخبثه، أو لا مطلقاً، أو يلحق فى رفع الاول؟ وجوه:

أقواها الاول، لا لما قد يقال: «إنّه مقتضى عموم أدلة البدلية»؛ لعدم الدليل على عمومها حتّى فى الخليطين:

أمّا دليل تنزيل التراب منزلة الماء فظاهر.

وأما مثل قوله - عليه السلام - : «إنّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»؛ فلانّ تلك الروايات ناظرة إلى الآية الكريمة التى أفادت بدليته عن الماء فى الوضوء وغسل الجنابة، وليست مطلقة خرجت منها الطهارة من الاختبات فى جميع الموارد إلّا ما ندر، كما لا يخفى، فسبيل تلك الطائفة سبيل دليل التنزيل.^١



لا إشكال ولا كلام فى صحّة التيمّم فى ضيق الوقت. وأمّا فى سعتة عن المشهور عدم الجواز مطلقاً...

فنقول: يمكن الاستدلال للجواز مطلقاً بإطلاق الآية الكريمة .

وقد استشكل على الاستدلال بها علم الهدى فى «الانتصار» بما ملخصه:

أنّ المراد من قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ إِذَا أُرِدْتُمْ الْقِيَامَ بِهَا خُلاَفَ، ثُمَّ أتبع ذلك بحكم العادم للماء، فمن تعلّق بالاية لجواز التيمّم فى أوّل الوقت، لا بدّ أن يدلّ على جواز إرادته القيام للصلاة، فإنّا نخالف ذلك ونقول: ليس لمن عدم الماء أن يريدّها أوّل الوقت، وإرادة الصلاة شرط فى الجملتين، وإلّا لزم وجوب التيمّم على

المريض والمسافر إذا أحدثا وإن لم يريدوا الصلاة، وهذا لا يقول به أحد، انتهى.
أقول: ظاهر الآية الشريفة أن إرادة القيام للصلاة - على فرض شرطيتها للوضوء والغسل والتيمم - على نسق واحد؛ وأن في كل مورد أراد القيام للصلاة فيجب عليه الطهارة المائية، ومع فقدان الماء تقوم الترابية مقامها من غير تفكيك بين الموارد، ولازمه أنه إذا أراد القيام للصلاة في أول الوقت، يجب عليه الوضوء أو الغسل، ومع فقدان الماء يجب عليه التيمم، والتفكيك بينهما خلاف المتفاهم العرفي.

مع أن قوله: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ** ليس مسوقاً لإفادة شرطية القيام إلى الصلاة للوضوء أو التيمم، أو وجوبهما، بل مسوق لإفادة شرطية الطهور للصلاة، كما هو المتفاهم عرفاً في مثل تلك التراكيب، سيما في مثل العناوين الآلية والطريقة المأخوذة في تلو الشرط، فلا يفهم من مثل «إذا أردت الصلاة، أو إذا قمت إلى الصلاة، استر عورتك، أو توجه إلى القبلة» إلاّ أنّهما دخيلان في تحققتهما، لا أن القيام والإرادة شرط لوجوبهما.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في إطلاق الآية الكريمة؛ وأنه مع عدم وجدان الماء مطلقاً يقوم التيمم مقام الوضوء والغسل، والتقييد بعدم وجدانه إلى آخر الوقت، يحتاج إلى دليل.

ومما يوجب تحكيم إطلاقها قوله تعالى في ذيل حكم التيمم: **مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ** حيث يدلّ على أن تشريع التيمم لدفع الحرج عن المريض وغيره، ومعه كيف يمكن تحميل لزوم الصبر على المريض والفاقد إلى نصف الليل أو آخره، وهل هذا إلاّ تحريج وتضييق فوق تحميل الوضوء، ومعه كيف يمنّ عليه بعدم جعل الحرج وإرادته؟!

والإنصاف: أن إطلاق الآية في غاية القوة، خصوصاً مع ضمّ ذيلها إليه، وهو

يقتضى عدم الفرق بين العلم بزوال العذر وعدمه، ودعوى الانصراف عن صورة العلم غير مسموعة. هذا حال الاية.^١

الأمر الثالث

فى عدم وجوب الإعادة مطلقاً على من صلى بتيمم صحيح من صلى بتيمم صحيح لا يجب عليه الإعادة ولا القضاء؛ لاقتضاء الامر الاجزاء. ومحل الكلام ما إذا قلنا بصحة صلاته مع التيمم؛ إمّا لاجل القول بالمواسعة، أو للبناء على صحة صلاته مع التيمم لغاية أخرى، أو مع بقائه من الوقت السابق. وبعبارة أخرى: بعد الفراغ عن المسألة السابقة، ففى كل مورد صححنا تيممه وصلاته فصلّى بتيمم، لا يجب عليه الإعادة، فضلاً عن القضاء؛ سواء قلنا بأن الشرط قابل للجعل المستقل؛ ولا يحتاج إلى انتزاعه من الامر بالمركب مقيداً به، أو لا: أمّا على الاول فواضح؛ لأن الظاهر من الاية الكريمة أنّها بصدد جعل شرطية الطهور للصلاة المأمور بها مع الوضوء والغسل، ومع فقدان الماء مع التيمم، فتكون الصلاة طبيعة واحدة ذات أمر واحد، ولها مصاديق اختيارية واضطرابية، فمع طرؤ الاضطراب يكون المكلف مخيراً - مع سعة الوقت - بين إتيان الصلاة المأمور بها بفردا الاضطرابى، أو الصبر والإتيان بالفرد الاختيارى، وليس المصداق الاختيارى والاضطرابى مأموراً به، بل لا يكون إلّا أمر واحد متعلق بنفس الطبيعة، ولا يعقل بقاؤه مع الإتيان بمتعلقه؛ سواء أتى بالفرد الاختيارى منها أو الاضطرابى، ومع فرض

إمكان تعلّق الجعل المستقلّ بالشرطية والمانعية، لا يجوز رفع اليد عن ظاهر الآية الدالة على جعل شرطية الوضوء والغسل، ولدى العذر التيمّم.

وأما على الثاني فلا محيص عن أمرين؛ يتعلّق أحدهما بالواجد، والاخر بالفاقد، لكن الضرورة قائمة على أنّ الصلاة مطلوبة واحدة، وتعدّد الامر - فرضاً - إنّما هو لضيق الخناق وامتناع إفادة الشرطية إلّا به، وفي مثله لا يكون المتعدّد كاشفاً عن كونها مع المائية مطلوبة، ومع الترايبية مطلوبة أخرى مستقلة.

وهذا نظير ما إذا قلنا بامتناع أخذ ما يجيء من قبل الامر، كقصده في متعلّقه، والزمنا بأمرين، فإنّ الامر الثاني لا يكون لتحديد المطلوب الاول، ولا استقلال له، فلا يكون تعدّد الامر في المقام إلّا لإفادة الشرطية في الحالين، ولتحديد المطلوب الاول.

فلا شبهة في استفادة الإجزاء من الآية؛ لأنّ الظاهر منها أنّ المكلف إذا قام إلى الصلاة المأمور بها، يجب عليه أن يأتي بها مع المائية، ومع العذر مع الترايبية، ومع الإتيان بالاضطرارى يكون آتياً بطبيعة المأمور بها. ومقتضى إطلاقها وإلغاء الخصوصية عرفاً كما مرّ عدم الفرق بين السفر والحضر، ولا بين أسباب حصول الجنابة ولا غيرها، فما عن القديمين من إيجاب الإعادة - كما عن السيّد من الفرق بين الحاضر والمسافر، فأوجبها في الاول - ضعيف.

والظاهر أنّ مراد السيّد وجوب القضاء لا الإعادة؛ لأنّ مذهبه - على ما في «الانتصار» و«الناصريات» - عدم صحّة التيمّم والصلاة إلّا في آخر الوقت، ولهذا أورد على الناصر حيث قال: «فإن وجد الماء بعدما فرغ من صلاته، وهو في بقيّة من وقتها، وجب عليه إعادتها» بقوله:

«إنّ هذا الفرع لا يشبه أصل من ذهب إلى أنّ الصلاة بالتيمّم لا تجوز إلّا في

آخر الوقت، وإنما يجوز أن يفرَّع هذا الفرع من يجوز الصلاة فى سعة الوقت، أو قبل تضييق الوقت، وقد بينا أن ذلك لا يجوز، فلا معنى لهذا الفرع على مذهبنا ومذهب من وافقنا فى أن الصلاة لا تجوز إلا فى آخر الوقت» انتهى.

ولعل وجه ذهابه إلى التفصيل أنه لم يعمل على أخبار الموسعة، وظن أن الآية الشريفة تختص بالمسافر الفاقد، وأخبار المضايقة لم تتعرض إلا للزوم التأخير إلى آخر الوقت، إلا صحيحة زرارة المختصة بالمسافر، وفيها عدم لزوم القضاء عليه بعد الوجدان خارج الوقت.

وفيه: أن الآية وإن علقت على المريض والمسافر، لكن العرف - بالمناسبات المرتكزة فى ذهنه - يلغى الخصوصية، كما مرّ مراراً، كما يلغى من الصحيحة أيضاً. هذا مضافاً إلى ما تقدّم من دلالة طوائف من الروايات على المقصود، ولا وجه لرفع اليد عنها بعد كون المسألة خلافية من لدن زمن قديم، ولم يثبت إعراض الاصحاب عنها لو لم نقل بنبوت عدمه وتخلل الاجتهاد فى البين.

ثم إن مقتضى إطلاق الآية والرواية، عدم الفرق فى الأجزاء بين تعمّد الجنابة والخشية من استعمال الماء وغيره.^١



أما الآية الكريمة فمع تصديرها بقوله: وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا - الذى هو كالنص فى أن الغسل مزيل للجنابة ورافع لها، وليس ذلك إلا للتضاد بين الوصفين - تكون ظاهرة جداً فى أن التيمّم أيضاً رافع عند فقدان الماء؛ لما تقدّم مراراً من استفادة

عموم التنزيل منها ولو لم تكن مذيلة بقوله: وَلَكِنْ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَمَعَهُ لَا يَبْقَى مَجَالٌ تَشْكِيكَ فِيهِ.^١

قالوا :

المتيمم يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء

والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الاول

إنه لو تيمم لغاية جاز لاجلها التيمم، يباح له جميع ما يباح للمتطهر

فلو تيمم لصلاة فريضة جاز له فعل النافلة، ومس الكتاب، واجتياز المسجدين، واللبث في غيرهما، وقراءة العزائم... إلى غير ذلك، وخالف في ذلك فخر المحققين .
والتحقيق: أن الخلاف في هذه المسألة إنما يأتي بناءً على كون التيمم مبيحاً، أو بناءً على اعتبارية الطهور على فرض كونه رافعاً؛ لإمكان أن يقال على الفرض الاول: إنه مبيح بالنسبة إلى غاية دون غاية أخرى، وعلى الثاني: إنه اعتبرت الطهورية كذلك بالنسبة إلى غاية دون أخرى.

وأما على القول بالرفع وكونه طهوراً، وكون الطهور أمراً واقعياً كشف عنه الشارع - ككون الحدث قذارة معنوية كشف عنها - فلا مجال للنزاع؛ لعدم تعقل كون العاجز المتيمم طاهراً من الجنابة أو الحدث الاصغر بالنسبة إلى عمل، وجنباً ومحدثاً بالاصغر بالنسبة إلى آخر، فهذا النزاع إنما يتمشى بعد الفراغ عن مبيحية التيمم، ولما

فرغنا عن كونه طهوراً ورافعاً كما مرّ، فلا يبقى وجه لذلك؛ لضعف احتمال اعتبارية الطهور.

ثم إنّه على فرض المبيحية أيضاً، الاقوى ما عليه المشهور لادّلة البدلية والمنزلة ولو نوقش فى إطلاق بعضها فلا مجال للتشكيك بالنسبة إلى جميعها، كذيل الآية الكريمة فإنّها وإن وردت فى الصلاة، لكن يظهر منها - بأنّ طهور - أنّه طهور، ولأجل طهوريته أمر الشارع به للصلاة، فمع حصول الطهور يجوز معه الإتيان بكلّ ما يشترط فيه الطهور ويحتاج إليه.

والقائل بعدم حصول الطهور كما هو المفروض، لا محالة يقول فى الآية: إنّهُ بمنزلة، فيفهم منه عموم المنزلة؛ لأنّ الذيل بمنزلة التعليل، وكأنّه قال على هذا المسلك: «لَمَّا كَانَ التَّيَمُّمُ بِمَنْزِلَةِ الطَّهُّورِ تَيَمَّمُوا»^١.



إنّ مقتضى إطلاق آية الوضوء أنّ الصلاة مشروطة بالطهور مطلقاً ولو مع العجز عنه. وتوهم قصور الامر عن إثبات الشرطية حال العجز - لعدم إمكان توجّه الخطاب إلى العاجز - فاسد.

لا لما قيل: «من أنّ مثل تلك الاوامر إرشادية لا يعتبر فيها القدرة على متعلّقاتها؛ لأنّ مفادها ليس إلّا الإرشاد إلى دخل متعلّقاتها فى متعلّق الخطاب النفسى، ففى الحقيقة أنّ تلك الخطابات بمنزلة الإخبار؛ لا بعث فيها، ولا تحريك إلى المتعلّقات حتّى تقتضى القدرة عليها، فلا فرق بين الشرطية المستفادة من مثل «لا

صلاة إلا بظهور» أو الاستفادة من الامر الإرشادى.

وذلك لما قرّناه فى محلّه : من أن مطلق الاوامر نفسية كانت أو غيرية أو إرشادية، إنما تستعمل فى معناها؛ وهو نفس البعث والإغراء، فإن الهيئة موضوعية لذلك من غير أن يكون الوجوب أو غيره مفادها، لكن البعث إذا توجّه إلى طبيعة من غير دلالة على أنّه لاجل مطلوب آخر، ينتزع منه النفسية، وإذا تعلّق بشيء مع الدلالة على أنّه لآخر، ينتزع منه الغيرية، أو الإرشاد إلى الشرطية، أو الجزئية؛ حسب اختلاف المقامات.

فقوله تعالى: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...** إلى آخره، لا ينسلخ عن البعث إلى غسل الوجوه والايدي؛ بحيث تكون الهيئة مستعملة فى الإخبار باشتراط الصلاة بالوضوء؛ ضرورة أن هذا الاستعمال - مع كونه غلطاً لا مجازاً - مخالف لفهم العرف والعقلاء، بل الهيئة مستعملة فى معناها؛ وهو البعث والإغراء، لكن لما كانت مسبوقه بقوله: **إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ** تكون دالة على أن البعث إليه لاجل اشتراط الصلاة به، ففهم الشرطية أو انتزاعها إنما هو من البعث والإغراء مع خصوصية المورد، وتصور ما ذكر يكفى عن مؤونة تصديقه فى مثل المقامات التى يكون الاتكال فيها على العرف والذوق السليم.

بل لما حقّقناه فى مظانّه: من أن الاوامر الكليّة القانونية، غير مشروطة عقلاً بصحّة توجّھها إلى كلّ فرد فرد من المكلفين، وليست الخطابات الكليّة منحلّة كلّ إلى خطابات متوجّهة إلى آحادهم؛ فيكون كلّ خطاب منحلّ منظوراً فيه شرائط توجّه الخطاب، وإلاّ لزم منه مفسد، كعدم تكليف العصاة والكفار، والجاهل بالحكم أو الموضوع، بل واختصاص الوضعيات بمن يختصّ به التكليف... إلى غير ذلك ممّا يطول ذكره، والخلط بين شرائط الخطاب الجزئى الشخصى والخطاب العامّ القانونى،

منشأ لكثير من الاشتباهات والاختلاطات، والتفصيل موكول إلى محله .
وبالجملة: إن إطلاق الآية يقتضى اشتراطها بالظهور مطلقاً، ومقتضاه سقوط الصلاة مع تعذر الشرط.

نعم، لو كان الاتكال على صرف ظاهر الآية وإطلاقها، لكان لتوهم إطلاق أدلة الصلاة - سيما مثل قوله: «الصلاة لا تترك بحال» - مجال، بل كان ذلك حاكماً على ظاهر الآية؛ لتعرضه لمقام الإتيان، وهو من أقسام الحكومة.

لكن مضافاً إلى عدم إطلاق معتد به فى أدلة تشريع الصلاة، وعدم ثبوت قوله: «الصلاة لا تترك بحال» من طريقنا؛ بحيث يمكن الاتكال عليه وعلى إطلاقه وحكومته على الآية، ومقتضى الاستقراء وإن كان أن للوقت فى نظر الشارع أهمية فوق غالب الاجزاء والشرائط، فربما يحصل الظن منه بأن الصلاة لا تُترك بحال، لكن ذلك ليس بمثابة يمكن الركون إلى كليته وإطلاقه، وما ورد فى بعض الروايات فى باب الاستحاضة - كصحيفة زرارة، وفيها: «ولا تدع الصلاة على حال؛ فإن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: الصلاة عماد دينكم» - غير مربوط بمثل المقام، وليس قوله: «فإن الصلاة عماد دينكم» علّة يمكن معها كشف صحتها لدى الشك فى شرطية شيء لها أو جزئيته.^١



والإنصاف: أن القواعد وإن تقتضى سقوطه، إلا أن الاحتياط لا ينبغى أن يترك.

الاحوط ترك الصلاة مع فقدان الطهورين

لكن ينبغي الاحتياط بترك الصلاة مع فقدان الطهورين؛ لاحتمال الحرمة النفسية في الدخول فيها جنباً، بل ومن غير وضوء؛ لقوله تعالى: لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُباً إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا^١.

بناءً على أن المراد من الصلاة نفسها لا محالها، كما هو الاظهر في الآية. ولا ينافيه قوله: إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ لَّأَنَّهُ إِشَارَةٌ - ظاهراً - إلى المسافر الفاقد الذي يأتي حكمه في ذيلها، ولا يكون ذلك تكراراً بشيئاً حتى يكون قرينة على إرادة محالها، بل هو من قبيل الإجمال والتفصيل، وهو من فنون البلاغة.

والظاهر من التعبير - لَا تَقْرَبُوا - هو الحرمة الذاتية، وليس سبيلها سبيل النواهي في المركبات التي تكون ظاهرة في الإرشاد إلى المانعية؛ للفرق بين قوله: «لا تصل جنباً» و «لا تصل في وبر ما لا يؤكل»^٢ وبين قوله: لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ... جُنُباً فَإِنَّ سَبِيلَهُ قوله: لَا تَقْرَبُوا الزَّيَّاتِ^٣ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ^٤ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ^٥ مما هي ظاهرة في مبغوضية الارتكاب وأهمية الموضوع.

ولرواية مسعدة بن صدقة الموثقة على الاصح، وفيها: فقال جعفر بن محمد - عليه السلام - : «سبحان الله، أفما يخاف من يصلي من غير وضوء أن تأخذه الارض خسفاً؟!». .

١. النساء / ٤٣.

٢. وسائل الشيعة: كتاب الصلاة، أبواب لباس المصلي، الباب ٢، الحديث ٧.

٣. الإسراء / ٣٢.

٤. الأنعام / ١٥١.

٥. البقرة / ٢٢٢.

وصحيحة صفوان الجمال، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «أُفْعِدَ رجل من الأبحار فى قبره، فقليل له: إنا جالدوك مائة جلدة من عذاب الله...» إلى أن قال: «فقال: لم تجلدونيها؟ قالوا: نجلدك أنك صليت يوماً بغير وضوء». فإن الظاهر منها أن الجلدة لم تكن لترك الصلاة، بل لإتيانها بغير وضوء، وليست الحرمة النفسية ببعيدة بعد وقوع نظيرها فى العبادات، كصلاة الحائض. نعم، وردت رواية صحيحة من زارة يظهر منها أن المراد من قوله تعالى: وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ هو المساجد. وكيف كان: فلاحتيال فى ترك الاحتياط بإتيانها جنباً ومن غير طهور.^١



وليعلم: أنه لا ريب فى أن المستفاد من الاخبار استفادة قطعية أن التيمم طهور، كما أن الوضوء والغسل كذلك، كقوله: إنه «أحد الطهورين» و «إن رب الماء هو رب الصعيد» و «إن الله جعلهما طهوراً: الماء، والصعيد» وإنه «بمنزلة الماء» و «جعلت لى الارض مسجداً وطهوراً» وإن التيمم «فعل أحد الطهورين» و «إن التيمم بالصعيد لمن لم يجد الماء كمن توضأ من غدير ماء» و «إن الصعيد طهور المسلم إن لم يجد الماء عشر سنين» و «إن التراب طهور المسلم ولو إلى عشر سنين...» إلى غير ذلك.

مع ظهور الاية الكريمة فيه صدراً وذيلاً؛ فإن الظاهر عرفاً من جعل التيمم فى مقام الضرورة شرطاً للصلاة، أنه فى حالها يفيد فائدة الوضوء والغسل ولو بمرتبة

نازلة منها، لا كونه أجنبياً عنهما وعن أثرهما، كما هو الظاهر في أمثال المقام، فلو قال الطبيب: «اشرب الدواء الكذائي، ولو لم تجده اشرب كذا» يفهم أنه يفيد فائدة الأول ولو بمرتبة ناقصة منه.

وهذا واضح ولو مع الغض عن قوله تعالى: وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ فَإِنَّهُ كَالنَّصِّ فِي ذَلِكَ. ودعوى كونه مربوطاً بالصدر - أى الوضوء والغسل - كما ترى^١.



يعتبر الترتيب بين أجزاء التيمم؛ بتقديم الضرب على الارض على مسح الجبهة، وهو على مسح الكف اليمنى، وهو على اليسرى...

والذى يمكن أن يقال - زائداً على ما تقدم من السيرة العملية وارتكاز المتشرعة وحجية الشهرة في مثل المسألة التى دلت الأدلة إطلاقاً على خلافها - : إن الاستفادة من الآية الكريمة مشفوعاً بالارتكاز العقلاني أن فاقد الماء يتيمم، ويقصد الصعيد لتحصيل الطهور الذى كان يحصل بالماء، وأنه يجب أن يفعل معه ما يفعل مع الماء عند فقده، فلو لم تعرض الآية لكيفيته، واختتمت إلى قوله: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً يستفيد منها العقلاء أنه عند عدم وجدان الماء، يقوم الصعيد مقامه فيما يحتاج المكلف إليه، فيفهم منه ما فهمه عمار من التمتع على الصعيد للغسل، ومسح أعضاء الوضوء بالكيفية التى فيه للحدث الأصغر.

وبالجملة: المتفاهم منه وضع التراب موضع الماء من غير تغيير وتبديل فى الكيفية، فبقى المتقدم والمتأخر فى الغسل على حالهما من غير تصرف وتغيير إلا

فيما يتطهر به، نظير أن يأمر المولى بضيافة العلماء مقدماً على الاشراف، وهم مقدماً على التجار، وعين محلاً خاصاً لها، وشرائط وقوداً، وقال: «أضعهم بالغذاء الفلانى، ومع فقدته بالفلانى» فإنه لا ريب فى أن العرف لا يأخذ بإطلاق قوله: «ومع فقدته كذا» ويرفع اليد عن الشرائط والقيود، بل يحكم بأن التبديل إنما وقع فى الغذاء، لا فى سائر الكيفيات، فلا بد من مراعاتها. ومقتضى هذا الارتكاز أن كل ما يعتبر فى الوضوء والغسل، معتبر فى التيمم الذى هو بدله. والقائل بالبديلة إن كان مراده ذلك فلا كلام، وإن كان مراده عدم حصول الطهور بل يحصل بدله، فقد مر ما فيه .

وبالجملة: لا شبهة فى أن مقتضى ارتكاز العقلاء والرجوع إلى الاشباه والنظائر، أن التبديل إنما هو فيما يتطهر به، لا فى كيفية التطهير والعمل.

فحينئذ نقول: إن قوله: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ يدلّ على سقوط المسح على الرجل والرأس، وعدم كونه إلى المرفق، ولا على جميع الوجه؛ لمكان الباء على ما أفاد أبو جعفر - عليه السلام - وأما سائر ما يعتبر فيه من الشرائط والموانع، فبقيت على حالها، كالبدء بالوجه وباليمنى المعتبرة فى الوضوء، وطهارة المحال وغيرها من الشرائط، فلا بد من مراعاة ما يعتبر فيهما فيه أيضاً. ولولا الدليل لقلنا بعدم اعتبار الموالاة فى بدل الغسل، لكن سيأتى بيان استفادته من الأدلة حتى من الآية الكريمة.^١



مثلاً قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... وقوله: «صلّ صلاة الظهر» لا

يختلفان في استعمال هيئة الأمر في البعث الذي هو معناها حقيقة، وإنما يستفاد عرفاً من الاول الشرطيّة؛ بمناسبة مغروسة في ذهنه، ومن الثاني الوجوب؛ لكون الوضوء شيئاً أمر به لغيره، والصلاة أمر بها لا كذلك.

ففهم الإرشاد إلى الشرطيّة من الاول، والوجوب من الثاني، ليس لاجل الدلالة اللغوية، أو استعمال اللفظ في الإرشاد أو الوجوب.

وكذا «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل...» و «لا تشرب الخمر» والاشباه والنظائر، فاستعمال اللفظ في جميع الموارد استعمال فيما وضع له.^١



الأمر الرابع

في اعتبار الموالاة

مقتضى التقريب المتقدّم في بيان الترتيب، التفصيل بين التيمّم الذي للحدث الاصغر وما للاكبر في الموالاة، كما حكى عن الشهيد؛ في «الدروس» وكذا التفصيل بين الشرائط التي اعتبرت في أحدهما دون الآخر، كالمسح من الاعلى، فيقال باعتباره في بدل الوضوء، دون بدل الغسل.

لكن مقتضى بعض الروايات مساواتهما، كموتقة عمّار، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألته عن التيمّم من الوضوء والجنابة ومن الحيض للنساء، سواء؟ فقال: «نعم» .

وموتقة أبي بصير قال: سألته عن تيمّم الحائض والجنب، سواء إذا لم يجدا ماء؟

قال: «نعم» بناءً على أن المراد بـ«تيمّم الحائض إذا لم تجد ماءً» ما تحتاج إليه من بدل الغسل والوضوء.

وحملهما على صرف الكيفية دون سائر ما يعتبر فيهما، فاسد بعد اقتضاء الإطلاق سوائيتهما مطلقاً، فحينئذ لا يمكن التمسك بالاية للتفصيل، ولا لاعتبار الموالاة مطلقاً، ولا لعدمه كذلك، وكذا فى سائر الشرائط التى اعتبرت فى أحدهما دون الآخر، فالقول بالتفصيل غير وجيه.

الدليل على اعتبار الموالاة مطلقاً

والاقوى اعتبارها مطلقاً، والدليل عليه - مضافاً إلى الإجماعات المحكيّة عن «الغنية» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«مجمع البرهان» وظاهر «المنتهى» و«الذكرى» و«المدارك» وإلى ما أشرنا إليه فى الترتيب من السيرة المستمرة الكاشفة عن كونه كذلك من زمن الشارع المقدّس، وإن كان للإشكال فى ذلك مجال؛ لاحتمال كونها لاقتضاء العادة وعدم الداعى إلى التفريق، لا الاعتبار، وإن أمكن أن يقال: إن فى ارتكاز المتسرّعة اعتبارها - الاية الكريمة، قال تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ**.

بناءً على كون الفاء للترتيب باتصال، كما هو المعروف، فيفيد قوله: **فَامْسَحُوا** الترتيب باتصال عرفى بين المسح على الوجه واليدين، وبين وضع اليدين أو ضربهما على الارض الذى هو المراد من قوله: **تَيَمَّمُوا**؛ لأن قصد الارض ليس بنفسه موضوعاً للحكم بلا إشكال.

بل أخذ العنوان الطريقي الذى ليس مقصوداً بالذات فيه، لعلّه دليل على أن المراد منه المرئى والمقصود، خصوصاً مع قيام القرينة عليه؛ فإنّ قوله: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً عَقِيبَ وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً ظَاهراً** عرفاً فى أن المراد التوصل إلى الصعيد للمسح

به على الوجه، والمقصود هو الوضع أو الضرب على الارض ولو بدليل خارجي، فكأنه قال: «اضرب يديك على الارض، فتمسح بلا فصل بوجهك ويديك». فلو دلت الفاء على الترتيب باتصال، تمت الدلالة بلا احتياج إلى دعوى عدم القول بالفصل، كما صنع المحقق الثاني على ما حكى عنه . لكن في دلالتها عليه تأمل.

نعم، لا إشكال في دلالتها على الترتب والتعقب، وهي غير كافية. فالاولى الاستدلال على المطلوب بلفظة منه فإن «من» - على ما تقدم - ابتدائية لا تبعيضية، فالمعنى: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم مبتدئاً من الصعيد، ومنتهياً إلى الوجوه والايدي» والتمسح من الصعيد - بهذا المعنى - لا يصدق عرفاً إلا مع حفظ العلاقة بين الضرب على الارض والمسح منها على الوجه واليدين. ألا ترى أنه لو قيل لمريض: «تمسح من الضرائح المقدسة تبركاً» لا ينقذ في ذهن العقلاء منه إلا مع حفظ العلة بين المسح عليها والمسح على موضع العلة! فلو مسحها بيده، ثم انصرف وذهب إلى حوائجه، ثم مسح يده على الموضع بعد سلب العلاقة العرفية، لم يعمل بقوله: «تمسح منها»؛ لأنه لا يكون إلا بعلاقة خاصة مقطوعة بالفصل المعتد به، كما ربما تقطع بغيره، كما لو ضرب يده على الارض ففعلها، فإن الظاهر سلب العلاقة وعدم صدق «التمسح منها» لا لاعتبار العلوق، بل لاعتبار العلاقة الخاصة العرفية.

نعم، لو قلنا: بأن المراد من قوله: فَامَسَحُوا... مِنْهُ فامسحوا ببعضه، أو أراد به العلوق والاثر من الارض، لما تم الاستدلال: لصدقه مع بقاء أجزاء الارض على اليد أو أثرها عليها. لكنه خلاف التحقيق كما مر، وسيأتي بعض الكلام فيه .

وبما ذكرنا يظهر صحة التمسك للمطلوب ببعض الاخبار، كصحيح الحلبي قال:

سمعت أبا عبدالله - عليه السلام - يقول: «إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً، فليتمسح من الارض». ونظيرها صحيح ابن سنان .

لعدم صدق «المسح منها» لو قطعت العلاقة، بعد ظهور «من» فى الابتدائية، كما تقدم حكايته عن أئمة الادب .

ولو قيل: لا تدلّ الابتدائية إلّا على لزوم كون ضرب اليد مبتدئاً من الارض، ومنتهياً إلى الوجه، وأما اعتبار العلقه فلا، ألا ترى أنّ المسافر إذا سافر من بلده إلى مكّة المعظمّة مع اشتغاله بين الطريق بأمر كثيرة، بل مع تعطله عن السير فى بعض البلاد التى بين الطريق، يقال: «سافر من بلده إلى مكّة» من غير لزوم العلاقة! يقال: مع أنّ القياس لعلّه مع الفارق - كما يظهر من التأمل فى مثل: «تمسح من التربة» أو «من الضرائح المقدّسة» والاشباه والنظائر - إنّ ما ذكر من النقض حاله حال المقام؛ لأنّه لو فرض التعطلّ عنه بين الطريق بمقدار انقطعت العلقه بين قطعات سفره عرفاً، يخرج عن صدق «منه» و«إليه».

لكن فى مورد النقض ونظائره، تعارف لكيفيّة طيّ الطريق والإقامة فى بعض البلاد للزيارة أو لسائر الحوائج، ما لا يوجب التلبّسُ بها لاجله سلبَ العلقه، فلو فرض خروجه عن التعارف، كما لو سافر من بلده إلى الحجّ، فأقام فى النجف الاشرف مدةً لتحصيل العلم أو غيره؛ بحيث سلبت العلاقة بين قطعات أسفاره، لخرج عن الصدق أيضاً، فالعلاقة معتبرة، والمقامات متفاوتة، وفى المقام تنقطع العلاقة بفصل معتدّ به.

و بهذا ظهر الميزان فى الموالاته، فإنّها عبارة عن بقاء تلك العلاقة العرفية، وهى محفوظة مع عدم الفصل المعتدّ به عرفاً بين الضرب وبين المسحات. وأما التقدير بمقدار الجفاف فى الوضوء أو بمقدار سلب الاسم، فلا دليل عليه.

نعم مع سلب الاسم عرفاً لا تبقى العلاقة المذكورة.
 وظهر أيضاً لزوم الموالاة سواء قلنا: بأنّ الضرب على الارض شرط، أو جزء، أو لا
 ذا ولا ذاك، بل هو مثل الاغتلاف، فإنّ التمسّح من الارض معتبر بلا إشكال، وهو
 لا يصدق إلّا مع حفظ العلاقة وعدم الفصل بين الضرب والمسح.
 وأمّا الاغتلاف من الماء فلا يعتبر فيه شيء؛ لأنّ الوضوء غسل الوجه بالماء،
 وهو يحصل لو بقي الماء في كفّه أربعين سنة.
 كما أنّه لو قلنا: إنّ المعتبر في التيمّم المسح ببعض الارض أو بأثرها، والضرب
 مقدّمة لذلك، لما كان يلزم حفظ العلاقة، بل المعتبر صدق «المسح ببعضها» أو
 «أثرها» وهو صادق ولو بقيا ما بقيا.

فتأمّل في أطراف ما ذكرنا والموارد التي نظيره في العرف، وتدبّر في الارتكازات
 العرفية حتّى يتضح لك الحال، ولا تحتاج إلى التكلّف بما ارتكبه بعض المحقّقين
 في إقامة الدليل عليه، مع ما ترى من تردّده في صحّة مقالته، فيقدّم رجلاً،
 ويؤخّر أخرى.

الأمر الخامس

في اعتبار ضرب اليدين على الارض
 هل يعتبر في التيمّم ضرب اليدين على الارض؟ أو يعتبر وضعهما؛ بناءً على
 مباينته للضرب؟ أو يكفي مطلق التمسّح عليها وضعاً أو ضرباً؟
 أو لا يعتبر شيء من ذلك، بل المعتبر وصول أثر الصعيد إلى الوجه والكفّين،
 فيكفي تعريضهما للهواء المغبّر ليصل إليهما؟

أو يعتبر المسح باليدين، لكن لا يعتبر وضعهما أو ضربهما على الارض، بل يكفي
 تأثرهما منها ولو بوضعها عليهما، أو استقبالهما للعواصف حتّى تتأثرا، كما حُكي عن

العلامة ؟ لكن عن بعض تكذيبه، ونسبة الحكاية إلى الغفلة .
أو يعتبر الضرب أو الوضع على الارض، لكن لا يعتبر ماسح خاص، بل يجزى
بكل آلة؛ يداً كانت أو غيرها؟
وجه عدم اعتبار المسح باليد وتضعيفه
ولولا مخالفة الاصحاب والسيرة المستمرة المتقدمة ، لكان للاحتمال الاخير
وجه معتد به.

توضيحه: أن الظاهر من الآية الكريمة، أنه مع عدم وجدان الماء يقوم التراب
مقامه، لكن مع تبديل الغسل ببعض المسح، فقله: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** أى اقصدوا
وانحوا نحوه لتمسح الوجوه والايدي منه، فلا ينقدح فى ذهن العرف منه إلا أن
التمسح من الصعيد على الوجه والايدي، تمام الموضوع وتمام حقيقة التيمم، وأن
قصد الصعيد والذهاب إليه، إنما هو لاجل التوصل إلى هذا المقصود.

ألا ترى أنه لو قال: «اذهب إلى الماء، وخذ غرفة منه، فاغسل وجهك به»
لا ينقدح فى ذهن دخالة الذهاب والاعتراف فيه، ويرى العرف والعقلاء أن ذكر
الغرفة - ذكر التراب - لمحض التوصل إلى غسل الوجه!

والمقام أولى به منه؛ لأن الامر بالتيمم من الصعيد - عقيب الامر بغسل الوجه
والايدي فى الوضوء الذى يطلب فيه صرف غسلهما من غير دخالة للالة - يجعل
الذيل ظاهراً بل كالنص فى أن منزلة التراب منزلة الماء، وأن المقصود حصول
المسح من الصعيد محل الغسل بأية آلة حصل. وعدم ذكر الالة مع كونها فى مقام
البيان، يؤكد ما ذكرناه.

وتشهد به صحيحة زرارة المفسرة لها، قال فيها: «فلما أن وضع الوضوء عمن لم
يجد الماء، أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنه قال: **بِوُجُوهِكُمْ** ثم وصل بها وأيديكم».

فإنَّها ظاهرة في أنَّ التصرّف إنما هو في إثبات المسح موضع الغسل، فكما أنَّ الغسل لا يعتبر فيه آلة خاصّة، كذلك ما أثبت محلّه.

فتحصّل من ذلك: أنَّ الظاهر من الآية أنَّ اللازم فيه هو التمسّح من الصعيد على الوجه واليدين، وهو لا يحصل إلّا مع التوصل إلى التمسّح على الصعيد، ومنه إليهما، وهو صادق بأيّة آلة، كالغسل بالماء.

فإذا علم ذلك فلا بدّ في رفع اليد عنه من دليل صالح، والادّلة الواردة في التيمّات البيانية وغيرها تشكل صلاحيتها لذلك؛ فإنّ وزانها وزان ما وردت في الموضوعات البيانية ممّا اشتملت على الاخذ بالغرفة وباليمين؛ حيث لا يفهم منها إلّا صرف الآلية من غير دخالة في تحصيل الغسل.

وبهذا يظهر الخدشة في دلالة مثل قوله: «تضرب بكفّيك الارض» فإنّه مع كون اليد آلة للمسح، لا يفهم العرف منها الخصوصية، كقوله: «يجزيك من الضوء ثلاث غُرَفات: واحدة للوجه، واثنان للذراعين» فكما لا يفهم منه اعتبار الاعتراف، ولا ينقدح في الذهن إلّا صرف آليتها، ولا يصلح لتقييد إطلاق الآية، كذلك حال الضرب بالكفّين.

وليس المدّعى إلغاء الخصوصية حتّى يقال: لا طريق للعرف إليه في مثل هذا الحكم التبعدي.

بل المدّعى عدم إمكان رفع اليد عن ظهور الآية بمثله مع عدم الانتداح في الذهن من «ضرب اليد والكف» إلّا الآلية، فلا يحرز من مثله القيدية حتّى يقيّد به الإطلاق، كما لا تحرز من الموضوعات البيانية.

ولعمري، إنّ هذا الوجه وجيه لولا الجهات الخارجيّة؛ من مفروغيّة الحكم لدى الاصحاب ومعهوديّة التيمّم بين المتسرّعة؛ بحيث ما ذكرناه يعدّ كالشبهة في

مقابل البديهية، ولهذا ترى أنه مع كمال المناسبة بين البابين، لم يتفوه أحد بذلك! وهو كاف فى بطلانه.

وأما بعض الاحتمالات المتقدمة - كالمنسوب إلى العلامة وما قبله - فهو مخالف لظاهر الآية وجميع الأدلة، فلا داعى للتعرض له.

وجه اعتبار الضرب أو الوضع ووجه اعتبار مجرد المسح باليد

بقى الكلام فى أن المعتبر هو ضرب اليدين أو وضعهما؛ بناءً على مباينتهما، أو لا يعتبر شيء منهما، بل المعتبر هو شيء أعم؛ أى مطلق المماسّة ولو مسحاً.

مقتضى إطلاق الآية عدم اعتبار شيء إلاّ كون المسح من الارض؛ أى مبتدئاً منها، وقد قيّدت بالإجماع - بل الضرورة - بلزوم كون الالة اليد، وبقي إطلاقها بالنسبة إلى الوضع والضرب بحاله. بل بمناسبة كون الصعيد قائماً مقام الماء عند فقدّه والارتكاز المتقدم ذكره، يتقوى إطلاقها، ويشكل رفع اليد عنه بمثل قوله: «تضرب بكفّيك الارض» فى مقام بيان كيفية التيمّم ولو مع الغضّ عن الروايات المشتملة على الوضع؛ لعدم فهم القيدية منه، بل لا يتقدح فى ذهن العرف إلاّ أن الضرب للتوصّل إلى التمسّح من الارض، خصوصاً من مثل قوله فى صحيحة الكندى: «التيمّم ضربة للوجه، وضربة للكفين» الظاهر فى أن الضرب لصرف التمسّح للوجه، ولا موضوعية له.

وبالجملة: لا يحرز من مثله القيدية ولو مع قطع النظر عن سائر الروايات.^١

تنبيه: هل الضرب أو الوضع شرط لحصول المسح أو جزء؟

ظاهر الكتاب والسنة أن الضرب أو الوضع شرط لحصول المسح من الارض، لا جزء للتيّم؛ فإن قوله تعالى: **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً** - متفرعاً عليه قوله: **فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ** - ظاهر في أن قصد الصعيد ضرباً أو وضعاً؛ لاجل المسح والتوصل إليه، ولولا الإجماع والتسليم بينهم لقلنا بعدم مدخلية الالة الخاصة أيضاً، لكن بعد القول باعتبارها لا ريب أن الظاهر منها أن الضرب لاجل المسح بالوجه والايدي، كما هو الظاهر أيضاً من مثل قوله: «التيّم ضربة للوجه، وضربة للكفين» وقوله: «مرتين مرتين للوجه واليدين» وهذا يُنافي الجزئية.

ولا دليل على اعتبار الجزئية زائداً على اعتبار الشرطية؛ بأن يكون جزءاً بالنسبة إلى المجموع، وشرطاً لسائر الاجزاء. وقوله: «تضرب بكفيك الارض، ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك» لا يدلّ على الجزئية لو لم نقل بدلالتها على الشرطية، خصوصاً مع كون جميع الروايات كالتفسير للاية الكريمة.

فتوهم كون التيمّات البانية - وكذا أشباه الرواية المتقدمة - في مقام بيان ماهية التيمّ والاجزاء المقومة لها، غير وجيه جداً؛ لأن الظاهر أنهم: بصدد بيان كيفية التيمّ الصحيح؛ من غير نظر إلى ما يعتبر فيه شرطاً أو جزءاً، لو لم نقل بظهور بعضها - كالرواية المتقدمة - في الشرطية، فالأظهر هو الشرطية.

وأما الثمرة بين القولين فغير ظاهرة، نعم لو قلنا: بأن دليل اعتبار الموالاة فيه هو ظهور الاوامر المتعلقة بالمركبات في إتيان أجزائها متوالية ومرتبطة - كما استدّلوا به له - يكون اعتبار الموالاة بين الضرب والمسح على الجزئية، وعدم اعتباره على الشرطية، ثمرةً بينهما؛ لأن غاية ما يمكن دعواه هو ظهورها في الموالاة بين الاجزاء، لا بين الشرائط والاجزاء أيضاً، كما لا يخفى. لكن قد عرفت أن وجه اعتباره

غير ذلك ، ومع ما ذكرناه لا تكون هذه ثمرة، فراجع.
ويمكن أن يقال: إنه على الشرطية لا دليل على لزوم قصد التقرب والتعبد به، بخلافه على الجزئية؛ لأن المتيقن من الإجماع على عبادية التيمم عبادية ماهيته، لا الأعم منها ومن شرائطه. إلا أن يقال: مقتضى ارتكاز المتشعبة عبادية الضرب أيضاً.
وقد يقال فى بيان الثمرة أمران آخران ، وهو غير سديد.

الأمر السادس

اعتبار كون الضرب بكلتا اليدين

لا إشكال نصاً وفتوى فى اعتبار كون الضرب بكلتا يديه، فلو ضرب بإحدهما بطل. بل يمكن استفادته من الكتاب العزيز، فضلاً عن الاخبار الناصة عليه.
عدم اعتبار ضرب اليدين دفعةً

أما اعتبار الدفعة فغير ظاهر، بل مقتضى إطلاق الأدلة عدم اعتبارها؛ أما إطلاق الكتاب فظاهر، وأما الاخبار فلأن الظاهر من قوله: «تضرب بكفيك» ليس إلا اعتبار الضرب بهما؛ وأنه تمام الموضوع للحكم، وأما الدفعة فأمر آخر غير ضربهما لا بد فى اعتباره من بيان وتقييد مفقود فى المقام، فمقتضى إطلاق مثله هو عدم الاعتبار.
وتوهم دلالة الأدلة عليه انصرافاً أو إشعار كل واحد من الاخبار، وبعد ضم بعضها إلى بعض يستفاد الحكم، غير سديد.

نعم لا يبعد أن يكون العمل الخارجى المتعارف بين الناس، موجباً لتوهم الانصراف، لكنّه غير الانصراف فى نفس الأدلة.

والإنصاف: أن رفع اليد عن ظاهر الأدلة ومقتضى إطلاقها مشكل؛ وإن كان ترك الاحتياط والبناء على عدم الاعتبار - بعد كون العمل عليه - مشكلاً آخر.

اعتبار الضرب بباطن الكفين

ثم إنه لا ريب في أن الظاهر من الأدلة - ولو انصرفاً - أن المعتبر ضرب باطن الكفين، خصوصاً بعد ارتكازية مخالفة الماسح والممسوح. بل يمكن أن يستدل عليه بعدها بمثل موثقة زرارة: «ثم مسح كفيه كل واحدة على ظهر الأخرى». وقوله في رواية داود: «فوضع يديه على الأرض، ثم رفعهما فمسح وجهه ويديه فوق الكف» بعد كونه في مقام بيان كيفية التيمم.

ولا يمكن إلغاء الخصوصية بعد ما عرفت من اعتبار الأدلة الخاصة فيه، بل اللازم مراعاة جميع ما يتفاهم من التيممات البيانية وغيرها المحتملة دخلتها، بعد كونها في مقام بيان كيفية التيمم وما يعتبر فيه.

كما لا ريب في جواز التيمم بالتراب ونحوه وإن لم يكن متصلاً بالأرض، ويدل عليه - مضافاً إلى السيرة القطعية، وقوله: «التراب أحد الطهورين» وما دل على جواز التيمم بالجص والنورة الصادق كل منهما على المنفصل من الأرض - أن الظاهر عرفاً من قوله تعالى: فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً... إلى قوله: مِنْهُ أَنْ مَا هُوَ دَخِيلٌ فِيهِ هُوَ مَحَلُّ الضَّرْبِ ووقوع اليد، وأما سائر أجزاء الأرض التي لا تقع اليد عليها، فلا دخالة لها في المسح. ولو نوقش فيه، فلا إشكال في أصل الحكم، بعد كون التراب أحد الطهورين، وقطعية عدم الفصل بينه وبين الحجر وغيره.

في اعتبار كون الضرب بجميع الباطن

ثم إن المعتبر فيه ضرب مجموع باطن الكفين؛ لكون «الكف» اسماً له ظاهراً، وبعضه جزء له، لا كف على الإطلاق.

نعم، لو كانت ناقصة يكفى الضرب بها، ولا يسقط التيمم بلا إشكال؛ لقاعدة الميسور، وضرورة عدم سقوط الصلاة. بل لا يبعد فهمه من نفس الخطابات

المتوجهة إلى المكلفين، كما ذكرناه فى الوضوء وقلنا: إن قوله تعالى: **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** ليس مخصوصاً بمن كان وجهه ويده سليمين، فمن قطعت يده من الاصابع، وسمع قوله تعالى: **اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ** يرى لزوم غسل يده الناقصة إلى المرفق، ولا يندح فى ذهنه توجه الخطاب إلى السالمين. نعم لو كان القطع من المرفق يكون خارجاً منه.

وفى المقام أيضاً يرى العرف دخول مقطوع الإصبع تحت الخطاب ولو قلنا بكون «الكف» اسماً للمجموع؛ وذلك لمناسبات مغروسة فى الازهان، كما هو كذلك فى الخطابات العرفية.

بل لا يبعد أن يقال: إن «الكف» - ك «اليد» و «الرجل» - صادقة على الكل والبعض، لكن ينصرف مثل قوله: «اضرب كفاك» إلى ضرب جميعهما، وهو يتم مع سلامة الكف، ومع نقصها يصدق «أنه ضرب كفيه على الارض» حقيقة، فلا إشكال فى عدم سقوط التيمم والصلاة مع نقصان الكف.

حكم من قطعت كفاه من الزند

وأما لو قطعت كفاه من الزند، فقد يقال بلزوم مسح الوجه بالذراعين، ومسح ظاهر كل بياطن الأخرى. وهو بالنسبة إلى مسح الوجه غير بعيد وإن لا يخلو من شبهة، لكن بالنسبة إلى ظاهر كل بياطن الأخرى وقيامهما مقام الكف، بعيد لعدم شمول الخطابات له، وهو واضح، وعدم كون مسح الذراعين ميسوراً مسح الكفين.

ولو حاول أحد تعميم قاعدة «الميسور...» لمثل ذلك، لصح له أن يلتزم بلزوم مسح الرجل أو سائر الجسد بدل اليد إذا قطعت يده من الاصل؛ لأن المسح بظاهر الكف ينحل إلى المسح، وكونه بظاهر الكف، وكونه بالكف، وكونه بالجسد، فمع تعمّر كل مرتبة يجب قيام الأخرى مقامها، وهو كما ترى.

وبالجملة: ليست الذراعان مع الكفّ إلّا كأجنبيّ في باب التيمّم، وليس المسح عليهما ميسور مسح الكفّين، والانحلال العقلي غير معولّ عليه في مثل المقام. بل لزوم مسح الجهة فقط ممّن لم يكن له يد - لكونه ميسور التيمّم - أيضاً لا يخلو من إشكال. والاحتياط لازم على أيّ حال في مثل الصلاة التي لا تُترك بحال، مع بُعد عدم تكليف مثله بالصلاة - التي هي عماد الدين - إلى آخر عمره. بل ليس المدعى للقطع بعدم ترك مثله سُدىً بمجازف.

حكم تعذّر المسح بباطن الكفّين

ثمّ لو تعذّر الضرب بباطن الكفّين، هل يقوم ظاهرهما مقامه بدعوى: أنّه ميسوره وأقرب من غيره، أو يقوم باطن الذراعين مقامه، فيضرب بباطنهما، ويمسح بهما الوجه وظاهر الكفّين، أو يتخيّر بينهما، أو يجب الجمع؛ للعلم الإجمالي بحصول التيمّم الواجب بإحدى الكيفيتين؟

وجوه، لا يبعد ترجيح الثاني؛ لأنّ أصل اعتبار كون الماسح هو اليد والكفّين، غير مستفاد من الأدلة اللفظية كما مرّ، وإنّما قلنا باعتباره للسيرة والإجماع، والمتيقّن منهما اعتباره حال عدم التعذّر وفي صورة الاختيار، وأمّا مع التعذّر فالأصل وإن اقتضى عدم اعتبار إحدى الخصوصيتين، لكن المتفاهم من الأدلة - كما مرّت الإشارة إليه - مخالفة الماسح للممسوح؛ وأنّ آلة المسح موصلة لآثر الأرض - ولو أثراً اعتبارياً - إلى ما لم يلمس الأرض، ومع القول بالانتقال إلى الظاهر، لا بدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر.

وبعبارة أخرى: يعتبر في التيمّم حال الاختيار، كون المسح بباطن الكفّ، ومغايرة الآلة للممسوح، وفي حال التعذّر يرفع اليد عن الباطن، وتحفظ المغايرة مع حفظ آلية اليد، فيرجّح الذراع على الظاهر.

لكن ما ذكرناه لايساعد عليه كلمات القوم ممن تعرض للمسألة ، والاحتياط بالجمع لاينبغى تركه.

حكم نجاسة الباطن

ثم إنه مع نجاسة الباطن؛ إمّا أن تكون سارية إلى الارض لو تيمّم، أو إلى المسوح دون الارض، كما لو جرح العضو بعد الضرب، أو لم تكن سارية مطلقاً؛ فعلى الاول قد يقال: إنّ ظاهر الأدلّة اعتبار طهارة الصعيد عند ضرب اليد عليه، فإذا صار قدراً بالضرب لا يضرّ بالتيمّم .

وفيه: أنّ ظاهر الاية - مع قطع النظر عن صحیحة زرارة - اعتبار طهارته عند رفع اليد منه أيضاً؛ لمكان منه فإنّ الظاهر رجوع الضمير إلى «الصعيد الطيب» فمع ابتدائية «من» - كما هي الأرجح - يكون المعنى: «فامسحوا مبتدئاً من الصعيد الطيب».

نعم، بناءً على رجوع الضمير إلى «التيمّم» - كما فى صحیحة زرارة المفسّرة للاية - يشكل استفادة ما ذكر منها، كما تقدّم بعض الكلام فيها .

إلاّ أن يقال: إنّ المراد من قوله: «ذلك التيمّم» ذلك الضرب الواقع على الصعيد الطيب، ومع قذارته بالضرب يخرج عن ذلك العنوان، تأمل.

ويمكن استفادة اعتبار طهارة الارض التى يسمح منها المحالّ - وكذا اعتبار طهارة المحالّ المسووحة إذا فرض سارية نجاسة الكفّ إليها - من الاية الكريمة وصحیحة زرارة المتقدّمة بالتقريب المتقدّم؛ مستمداً بارتكاز العرف فى اعتبار كلّ ما يعتبر فى الوضوء والغسل جميعاً فى التيمّم، فراجع .

وأما مع عدم سرايتها - بأن يكون المحلّ جافاً - فالظاهر عدم الانتقال إلى الظاهر، بل ينتقل إلى الذراعين، كما مرّ الكلام فيه .

وأما دعوى: أن حفظ الذات أولى من حفظ الوصف، فمع الانتقال إلى غير باطن الكف، ترك الاصل والذات حفظاً للوصف، بخلاف المسح بالباطن النجس. فيها: أن أمثال هذه الأمور الاعتبارية والترجيحات الظنية، غير معول عليها في الاحكام التعبدية البعيدة عن العقول. مع ما عرفت من أن اعتبار باطن الكف - بل مطلق آلية اليد - غير مستفاد من الأدلة لولا الإجماع والسيرة المفقودان في مثل المقام. والاحتياط في جميع صور الدوران لا ينبغي أن يترك؛ وإن كانت البراءة في كثير من الموارد محكمة؛ بناءً على جريانها في الطهارات الثلاث، كما هو الأقوى.

الأمر السابع

هل يعتبر في التيمم العلوق ممّا ضرب عليه؟

والكلام فيه يقع في موارد:

عدم لزوم مسح المواضع بالتراب ونحوه

منها: في اعتبار العلوق بمعنى لزوم مسح المواضع بالتراب ونحوه، ولا إشكال ولا كلام عندنا في عدم اعتباره، وهو الذي ادّعى الإجماع عليه، فعن «المنتهى»: «لا يجب استعمال التراب عند علمائنا» وحكى الإجماع عن غيره أيضاً. والظاهر أن خلاف بعض المتأخرين ليس في ذلك، كما يظهر من استدلالاتهم، خصوصاً جوابهم عن الروايات الدالة على النفض: «من عدم المنفاة بينه وبين لزوم العلوق؛ لبقاء الاجزاء الصغيرة الغبارية بعد النفض» فيظهر منهم أن مرادهم بلزوم العلوق، لزوم بقاء أثر التراب الذي لا يسمى «تراباً». وكيف كان: يدل على عدم اعتباره - بعد الإجماع - الأدلة الدالة على استحباب النفض أو جوازه؛ ضرورة أنه بعده لا يبقى من نفس الصعيد والارض على اليد شيء، وما بقى عليها أحياناً هو أثرهما الذي لا يسمى «تراباً» عرفاً ولا «أرضاً».

والاية الكريمة بعد البناء على كون «مِنْ» ابتدائية بشهادة صحيحة زرارة التى دلت على رجوع الضمير المجرور إلى «التيمم» لا «الصعيد» وكذا الاخبار المتقدمة؛ ضرورة أنه لو كان الجارّ للتبعض والمجرور راجعاً إلى «الصعيد» لزم منه وجوب حمل الصعيد إلى الوجه والكفين، مع أنه بعد النفذ لا يبقى بعض الارض على اليد للوجه، فضلاً عن الكفين، فإذا لم تكن تبعية فلا محالة تكون ابتدائية؛ لضعف الاحتمالات الأخر، فتدلّ على أنّ المعتبر فى التيمم، أن يكون المسح مبتدئاً من الارض لا بالارض، فتدلّ على عدم اعتبار العلوق بالمعنى المتقدم، ولا بغيره كما يأتى، فلا ينبغى الإشكال فى عدم اعتباره بهذا المعنى.

عدم لزوم أن يعلق على اليد من أجزاء الارض

ومنها: اعتباره بمعنى لزوم أن يعلق على اليد من أجزاء الارض ولو سقطت بالنفوذ، بل ولو لم يبق أثرها. ولا ينبغى الإشكال فى عدم اعتباره أيضاً، بل هو أضعف من سابقه؛ لإمكان التمسك له بالاية والصحيحة المتقدمة؛ بتوهم تبعية «مِنْ» وبارتكازية بدلية التراب للماء، وإن ظهر ضعفهما ممّا تقدّم حتى الثانى، فإن الارتكاز لا يقاوم الادلة كتاباً وسنة.

وأما توهم اعتبار العلوق وكونه واجباً مستقلاً، لا للتمسح به على الاعضاء، فهو خلاف الاية والروايات جميعاً؛ فإنّ الظاهر منها عدم استقلاليتها، بل لو كان معتبراً فلاجل المسح على الاعضاء، والروايات المشتملة على النفذ يظهر منها - بمساعدة الارتكاز العرفى - أن النفذ لعدم الاحتياج إلى ما يعلق من الصعيد على اليد لمسحها، ولا إشعار فيها بلزوم العلوق استقلالاً من غير لزوم المسح به.

ولهذا ترى أن الروايات المشتملة على الوضع خالية عن ذكر النفذ، بخلاف ما تشتمل على الضرب، فإنها مشتملة عليه إلا نادراً! والظاهر أن الوجه فيه هو

تحقق العلوق بالضرب دون الوضع، خصوصاً في أراضي الحجاز الغالب عليها الرمل والاحجار الصغار التي تلتصق باليد مع الضرب، دون الوضع بلا اعتماد ولا قوّة ولا مكث.

وبالجملة: عدم اعتبار العلوق بهذا المعنى أيضاً واضح.

عدم اعتبار انتقال أثر من الارض إلى الاعضاء

والعمدة البحث عن النحو الثالث من العلوق؛ وهو أثر التراب والارض، ولا يبعد أن يكون ذلك مورداً للكلام، ومختاراً لبعض المتأخرين، كما مرّت الإشارة إليه. وهو أيضاً لا يقصر في الضعف عما تقدّم؛ فإنّ «من» في الآية الكريمة إن كانت تبعيضية، تنطبق على العلوق بالمعنى الاول، وإن كانت ابتدائية لا تنطبق على العلوق بهذا المعنى أيضاً. بل بعد البناء على الابتدائية، تدلّ الآية بإطلاقها على عدم اعتبار العلوق؛ للدلالة على أنّ تمام الموضوع لتحقيق التيمّم، كون التمسح مبتدئاً من الصعيد من غير دخالة شيء آخر فيه.

ودعوى: أنّ المسح منه على الوجه والكفّ - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - منصرف إلى انتقال أثر من الارض إلى الاعضاء، مدفوعة بأنّ ما هو المرتكز من قيام الصعيد مقام الماء، هو قيام نفسه مقامه، كما فعل عمّار، لا قيام أثره، وبعد قيام الدليل على عدم لزوم ذلك، لا مجال لدعوى قيام الاثر، فلا يجوز رفع اليد عن الإطلاق، ولا دعوى الانصراف لاجل الارتكاز.

كما أنّ دعوى الانصراف أو عدم الإطلاق - لاجل غلبة الاراضى في انتقال أثرها إلى اليد وبقائه بعد النفذ - مدفوعة بمنع الغلبة الموجبة لعدم الإطلاق، فضلاً عن الانصراف، سيّما في أراضي نزول الوحي وصدور الروايات، وخصوصاً مع كون «الصعيد» مطلق وجه الارض، وبالاخصّ مع قرب أراضي الحرمين الشريفين من

البحر الموجب لنزول الامطار الغريزة فى غالب الفصول فيها، مع كيفية أرضهما الخالية من التراب الموجب لعدم كونها مغبرة وعدم بقاء أثرها بعد النفض غالباً، ومعه كيف تسوغ دعوى الغلبة والانصراف، وكيف يمكن السكوت عنه مع فرض اعتباره؟!

مضافاً إلى أنه لو فرض بقاء أثر ضعيف بعد النفض، فلا ريب فى أنه مع إمرار اليدين على الوجه، يرتفع وينتقل إليه، فلا يبقى للكفين أثر منه، فلا بد للقائل بلزوم العلوق؛ إما أن يلتزم بلزومه للوجه فقط، أو لزوم المسح ببعض اليد على الوجه بوجه يبقى الاثر للكفين، أو لزوم ضرب آخر بعد مسح الوجه، ولا أظن التزامه بالاولين، ويأتى الكلام فى ضعف الثالث .

الأمر الثامن

فى تحديد الماسح والممسوح وكيفية المسح

أما الماسح، فيقع البحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: فى كفاية المسح بيد واحدة

بعد وضوح لزوم كون المسح بما يضرب على الارض نصّاً وفتوى، هل يعتبر أن يقع مسح الجهة باليدين، كما عن «التذكرة»: «أنه الاظهر من عبارات الاصحاب» .

وعن «المدارك»: «أن أكثر الاصحاب على كون المسح بباطن الكفين معاً» وعن «المختلف» و«الذكرى» و«كشف اللثام»: «أنه المشهور» .

أو يجتزأ بيد واحدة، كما عن «التذكرة» احتمالاً، وعن المولى الاردبيلى والمحقق الخونسارى اختياره ؟

وجه الاجتزاء بيد واحدة

لا يبعد ترجيح ذلك؛ لإطلاق الآية الكريمة وعدم صلوح الأدلة لتقييدها. ودعوى كونها من المتشابهات التي يجب الرجوع فيها إلى تفسير أهل البيت : - كدعوى عدم إطلاقها؛ لكونها في مقام أصل التشريع - ضعيفة؛ ضرورة عدم إجمال وتشابه فيها، فإنّ الظاهر من قوله: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا الْوَاقِعَ فِي ذِيلِ بَيَانِ الْوُضُوءِ وَالْغَسْلِ وَأَنَّهُمَا بِالْمَاءِ، وبقرينة فَاَمْسَحُوا... مِنْهُ هو التلمس للأرض بالالة المتداولة التي هي باطن الكفين؛ لعدم إمكان المسح على اليدين بكفّ واحدة، فيستفاد منها لزوم مسح بعض الوجه واليدين من الأرض بالالة. نعم لولا الجهات الخارجية لقلنا بعدم لزوم كون اليد آلة، كما تقدّم .

فإطلاق الآية محكم ما لم يرد دليل على التقييد. والتقييدات الواردة عليها ليست بحدّ الاستهجان حتّى نلتزم بإهمالها، أو بقيام قرائن حالية لم تصل إلينا. والذي يشهد على عدم إجمال أو إهمال فيها، إرجاع رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - عمّاراً إليها لرفع خطئه بقوله: «هكذا يصنع الحمار؛ إنّما قال الله عزّ وجلّ: فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

وفى رواية: «إنّما قال الله: فَاَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ».

وفى أخرى: «أفلا صنعت كذا؟» ثمّ تيمّم.

وتمسك أبي جعفر - عليه السلام - بها وبخصوصياتها لتعليم زرارة، فلا إشكال في إطلاقها وعدم تشابهها. نعم الروايات الحاكية لفعلهم، لا يكون فيها إطلاق معتدّ به من هذه الجهة.

وأما عدم صلوح شيء لتقيدها؛ فلأنّ أظهر ما في الباب في ذلك - ممّا يمكن الركون إليه سنداً - موثقة زرارة، عن أبي جعفر - عليه السلام - في التيمّم قال:

«تضرب بكفّيك الارض، ثمّ تنفضهما وتمسح بهما وجهك ويديك».
 وصحيحة المرادى، عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى التيمّم قال: «تضرب
 بكفّيك على الارض مرتين، ثمّ تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك».
 بدعوى ظهورهما - بل صراحتهما - فى كون مسح الوجه باليدين.
 لكن يمكن إنكار ظهورهما - فضلاً عن صراحتهما - بأن يقال: إنّ احتمالات
 قوله: «وتمسح بهما وجهك ويديك» كثيرة بدوّاً.^١



فمثل الوضوء إذا قلنا بأنّ محلّه الشرعىّ قبل العمل إمّا لدلالة الآية الشريفة،^٢
 أولدلالة بعض الاخبار كقوله: افتتاح الصلاة الوضوء فعليه إذا عرض الشكّ فيه بعد الدخول
 فى الصلاة يُلغى الشكّ؛ لتجاوز محلّه بالنسبة إلى الصلاة التى اشتغل بها لا غيرها.
 لكن فى كون المحلّ الشرعىّ للوضوء ما ذكر إشكال ومنع؛ لمنع دلالة الآية إلّا
 على الإرشاد لاشتراط الصلاة بالوضوء، وكذا الرواية.
 ومثل الاستقبال والستر وأمثالهما ممّا ليس لها محلّ شرعىّ، بل تكون شروطاً
 معتبرة فيها، ولكنّ العقل يحكم بلزوم إحرازها قبل الصلاة، وليس للشارع حكم من
 هذه الجهة يكون الشكّ فيها غير مشمول لادّلة التجاوز؛ لعدم تجاوز محلّها بالنسبة
 إلى الاجزاء الاتية.^٣



١ . كتاب الطهارة؛ ٢: ٢٥٤ - ٢٧٠.

٢ . المائدة / ٦٥.

٣ . الاستصحاب: ٣٤٣.

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا - على فرض إطلاقه - لا يدلّ إلا على جواز الإتيان بالصلاة في ظرف فقدان الماء، فإذا فرض كون الصلاة مع الطهارة الترابيّة متعلّقة لامرٍ، ومع المائيّة لامرٍ آخر، فمقتضى إطلاق الأوّل جواز البدار، ولازمه سقوط أمره، لاسقوط الأمر المتعلّق بالصلاة مع المائيّة، كما أنّ مقتضى إطلاقه ليس استيفاءً تمام مصلحة الصلاة المشروطة بالمائيّة، أو استيفاءً مقدار لم تبقَ معه مصلحة مُلزِمة، أو لم يمكن معه استيفاؤها، فلا بدّ للإجزاء من التماس دليل آخر غير إطلاق الأدلّة.

مسألة

في الخلل الواقع في الصلاة من قبل الطهور

صور الخلل في الطهور وحكمها

وهو قد يكون في أصله، كما لو تركه عمداً أو سهواً أو نحوهما، وقد يكون في الخصوصيّات المعتبرة فيه، كمن ترك ما يعتبر فيه عمداً أو نسياناً ونحوهما، فصلّى مع الوضوء بلا غسل بعض أعضائه أو بلا مسح، أو صلّى مع ترك بعض أعضاء الغسل، وعلى أيّ حال قد يكون الترك عمداً ولا كلام فيه، وقد يكون سهواً أو نسياناً أو خطأ أو جهلاً بالحكم أو بالموضوع.

ومقتضى القواعد الاوليّة البطلان مع الإخلال بالشرط أو بما يعتبر فيه، ويدلّ عليه كلّ ما دلّ على اشتراط الطهارة، كالاية الكريمة إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... إلى آخرها، الظاهرة في اشتراط الطهارة، كما هو المستفاد من أمثالها،

وقوله - عليه السلام: «لا تُعاد الصلاة إلا من خمس» وعدّ الظهور منها، وقوله - عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» وغير ذلك.^١

تتميم: فى أن التيمّم بمنزلة المبدل منه فى جميع الاثار

هل يكون التيمّم كالغسل فى الاجتزاء به - فيما إذا كان بدلاً من غسل الجنابة - عن الوضوء، والاجتزاء بتيمّم واحد عن الاغسال الكثيرة إذا كان فيها غسل جنابة ونوى الجميع، أو مطلقاً كان فيها جنابة أو لا، نوى الجميع أو بعضها؟ وبالجملة: هل يقوم التيمّم مقام الغسل فى جميع ما للغسل، أو لا مطلقاً، أو يفصل بين ما هو بدل غسل الجنابة، فيقوم مقامه فى الاجتزاء عن الوضوء أو التيمّم له، دون غيره، فلا يكتفى بتيمّم واحد عن الاغسال المتعدّدة؟

أو يجتزأ به حتّى فيما لا يجتزأ بالغسل الواحد، كما لو كان على المرأة غسل الحيض، وقلنا بوجوب الوضوء عليها مع الغسل، فيجزى تيمّم واحد عن غسلها ووضوئها؟ وجوه، أقواها كونه بمنزلة المبدل منه فى جميع ما له، فيكتفى بتيمّم واحد بدل غسل الجنابة عن الوضوء، ويتداخل كما تتداخل الاغسال، ولا يتداخل فيما لا تتداخل، ولا يجتزأ به فيما لا يجتزأ بالغسل، فيجب تيمّمان على الحائض بدل الغسل والوضوء:

أما الاجتزاء عن الوضوء فى بدل غسل الجنابة، فمما لا ينبغي الإشكال فيه، بل فى «الجواهر» دعوى عدم وجدان الخلاف فيه، لكن لا للاية الكريمة بنفسها، فإنها

مع قطع النظر عن الروايات لا تدلّ على الاجتزاء؛ فإنّ الظاهر من صدرها لزوم الوضوء للصلاة شرطاً، ولزوم الغسل من الجنابة كذلك، فلا يستفاد منها غير ذلك، فلا تدلّ على إجزاء أحدهما عن الآخر لو لم نقل: إنّ الظاهر منها لزومهما عند تحقق سببهما.

وأما ذيلها فيتفرّع على الصدر، فلا يستفاد منه زائداً عليه. مع أنّ الظاهر من عطف لَمْ يَسْتُمْ النَّسَاءَ بلفظ أو أنّ كلّ واحد من الحدث الأصغر والأكبر سبب للتيمم، وإطلاق السببية يقتضى تكرّر السبب، ويكون مقدّماً على إطلاق المسبب، كما حرّراه فى محلّه . وكيف كان: لا يمكن استفادة الاجتزاء منها بنفسها، بل يستفاد بضمّ ما دلّ على إجزاء غسل الجنابة عن الوضوء؛ لأنّ الظاهر منها أنّ التيمم عند فقدان الماء بمنزلة الوضوء، وللمجنب بمنزلة الغسل، فإذا علم أنّ الغسل كافٍ عن الوضوء، قام التيمم مقامه فى ذلك.

بل لنا دعوى استفادة عموم التنزيل بالنسبة إلى سائر الاغسال أيضاً؛ إمّا بدعوى كون قوله: لَمْ يَسْتُمْ النَّسَاءَ كناية عن مطلق الحدث الأكبر، كما أنّ قوله: أو جاء أحدٌ منكم من الغائط كناية عن مطلق الأصغر، وقوله: وإن كنتم مرضى أو على سفرٍ كناية عن مطلق المعذور، مع المناسبات المغروسة فى ذهن العرف، ومعلومية عدم ترك الصلاة بحال، وعدم سقوط شرطية الطهارة لها.

أو بدعوى استفادة ذلك من قوله تعالى فى ذيل بيان التيمم: مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ الظاهر منه أنّ التيمم طهور لدى فقدان الماء أو العذر فى استعماله، فكأنّه قال: التيمم أحد الطهورين.

فيستفاد منه ومن قبله مع الارتكازات العقلانية: أنّ كلّ ما للوضوء والغسل عند الاحتياج إليهما، للتيمم مع تعذرهما، فإذا اجتزى بغسل واحد عن الاغسال المتعددة - وإن كان أحدها للجنابة اجتزى عن الوضوء أيضاً - يجتزأ بالتيمم الذى هو

بمنزلته، وهو الظهور فى هذه الحالة.

وبالجملة: حال البدل حال المبدل منه مطلقاً وفى جميع ما له من الآثار.^١

ويمكن استفادته من الاخبار أيضاً، كصحيحة ابن حُمران وجميل بن درّاج بطريق جميل: أنّهما سألا أبا عبد الله - عليه السلام - عن إمام قوم أصابته جنابة فى السفر، وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أبتوضأ بعضهم ويصلى بهم؟ فقال: «لا، ولكن يتيمّم الجنب ويصلى بهم؛ فإنّ الله عزّ وجلّ جعل التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً». فإنّ الظاهر منها الاكتفاء بالتيمّم للصلاة مع فرض وجدان الماء بقدر الوضوء، ومقتضى تعليله عموم الحكم والمنزلة.

وأما ما قد يقال بالاجتزاء بتيمّم واحد عن غسل الحيض والوضوء وإن لم تقل فى المبدل منه، فمبنى على كون التيمّم للوضوء والغسل بكيفية واحدة، وعدم قيد يوجب تباينهما، وعدم إمكان اجتماعهما فى المصداق الواحد، واستفادة جميع التيمّمات من الآية الكريمة بالتقريب المتقدّم، وتقديم إطلاق الجزاء على إطلاق الشرط فى الآية. لكن جميع المقدمات مسلّمة إلّا الأخيرة؛ لما تقرّر من تقديم إطلاق الشرط على الجزاء. مضافاً إلى بعد زيادة البدل عن المبدل منه، ولاجله لا يستفاد ذلك فى المقام ولو سلّم فى سائر المقامات، فالأقوى هو تساويهما فى الآثار مطلقاً.^٢

١. كتاب الطهارة؛ ٢: ٢١٣ - ٣١٥.

٢. كتاب الطهارة؛ ٢: ٣١٥.

اختلفوا فى عدد الضربات فى التيمم، فعن المشهور التفصيل بين ما للوضوء وبين ما للغسل؛ بضربة واحدة فى الاول، وضربتين فى الثانى .
وعن جمع من المتقدمين والمتأخرين الضربة الواحدة فيهما.
وعن جمع آخر منهما الضربتان فيهما . وربما نقل عن بعض - بل قوم من أصحابنا كما حكى عن «المعتبر» - ثلاث ضربات. فالاولى أولاً بيان مقتضى الادلة والجمع بينها، ثم النظر فى كلمات القوم. فنقول:
بيان مقتضى الادلة ووجه الجمع بينها
مقتضى إطلاق الآية الكريمة الاجتزاء بالضربة الواحدة فيهما، سيما بعد ذكر التيمم عقيب الحديثين.^١



وأما كيفية المسح، فمقتضى إطلاق الآية وبعض الروايات ومقتضى سكوت أبى جعفر - عليه السلام - عن الخصوصية الواقعية التى وقع بها تيمم رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فى مقام تعليم عمّار، هو عدم دخالة كيفية خاصّة فى المسح، بل التيمم متقوم بمسح الوجه والكفين باليدين بأية كيفية؛ وقع من الاعلى أو إليه، وقع طول الباطن على عرض الظاهر، أو طوله على طوله. بل ولو وضع جميع الباطن على جميع الظاهر، فجرّ الماسح فى الجملة حتّى وقع مسح جميع الظاهر به. وكذا لا خصوصيّة - بمقتضاها - فى مسح الوجه.
أما إطلاق الآية، فلما مرّ مراراً من أنّها فى مقام البيان، ولا إجمال فيها، ولذا

تمسك النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - والإمام بها وبخصوصياتها المأخوذة فيها لإثبات الحكم ، فالقول بكونها مجملة نشأ من قلة التأمل فيها، وإلا فغالب أحكام التيمم مستفاد منها.^١



وأما التشبث بدليل التنزيل لإثبات كونه من الاعلى كما فى الوضوء ، فقد مرّ ما فيه، وقلنا: إنّ الآية الكريمة مع الارتكاز العرفى وإن يظهر منها اعتبار ما يعتبر فى الغسل والوضوء معاً فى التيمم أيضاً، كالترتيب وطهارة البدن من الاحكام المشتركة، لكن لا يمكن إثبات الشرائط المختصة بكل واحد منهما للتيمم؛ بعد كونه بدلاً منهما فى الآية الشريفة بنحو واحد.^٢



وأما الممسوح، فيقع البحث فيه من جهات:

الجهة الأولى: فى تحديد الوجه

والكلام يقع فيه فى مقامين:

المقام الاول: فى مقتضى الأدلة مع قطع النظر عن فتوى الاصحاب

فنقول: إنّ مقتضى إطلاق الآية جواز مسح بعض الوجه؛ أى بعض كان بعد كون الباء تبعيضية؛ إمّا لقول السيّد المرتضى: «إنّ الباء إذا لم يكن لتعديّة الفعل إلى المفعول، لا بدّ له من فائدة، وإلا كان عبثاً، ولا فائدة بعد ارتفاع التعديّة به إلا

١ . كتاب الطهارة؛ ٢: ٣٠٦.

٢ . كتاب الطهارة؛ ٢: ٣٠٢.

التبعض» ، وهو من أهل الخبرة فى صناعة الادب، تأمل.
وإمّا لصحيحة زرارة المفسرة للآية عن أبى جعفر - عليه السلام - واستدل -
عليه السلام - لتبعض المسح فى الوضوء والتيمم بالباء.^١

وأما مقتضى الآية الكريمة والروايات الدالة على أن التيمم بالارض والتراب،
فعدم صحته بالغبار مطلقاً ولو فى حال الاضطرار؛ لعدم صدقهما عرفاً على الشئ
المغبر أو الغبار الذى يعلو السرج واللبد، بل هو أثر التراب لدى العرف، كالرطوبة
بالنسبة إلى الماء، فلا بد من النظر فى تلك الروايات.^٢

يشترط فى الارض الطهارة، فلا يصح التيمم بالتراب النجس إجماعاً، كما عن
«الغنية» و«التذكرة» و«جامع المقاصد» و«شرح الجعفرية» وعن «المنتهى» نفى
الخلاف عنه ، وعن «المدارك» نسبته إلى الاصحاب ، وهو حجة.

ويدل عليه قوله تعالى: صَعِيداً طَيِّباً بناءً على كونه بمعنى الطاهر، كما عن ابن عباس
، بل عن «جامع المقاصد» نسبته إلى المفسرين . ولا يبعد دعوى ظهوره فيه عرفاً بعد عدم
كون المراد منه المُسْتَلَذَّ - الذى قيل: «إنه معناه الحقيقى» - بمناسبة الحكم والموضوع،
وبكونه على الظاهر مساوفاً للتنظيف عرفاً الذى جعل مقابل القدر فى بعض الروايات ، أو
يكون المراد منه مطلق التنظيف، خرج منه النجس إجماعاً، وبقي ما هو المقابل للقدر.

١ . كتاب الطهارة: ٢: ٢٧٩.

٢ . كتاب الطهارة: ٢: ١٨٦ - ١٨٧.

واحتمال كونه مقابل الخبيث ، كما فى قوله: **وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا**^١ فيكون المراد منه الارض النابتة، يُبعده ما مرّ من كون «الصعيد» هو مطلق وجه الارض بالشواهد المتقدّمة ، فلا يبعد دعوى أقربيّة ما ذكرناه أولاً ولو بضميمة فهم المفسّرين والفقهاء.

مع أنّ «الخبيث» ليس لغة بمعنى الارض غير النابتة، بل بمعنى الردىء وما يساوقه ، والنجس أيضاً خبيث، والمناسبات المغروسة فى الازدهان توجب تعيين الطيب المقابل للخبيث فى الطاهر المقابل له. وقد اشتهرت النجاسات بـ«الابخاث» و«الطهارة من الخبث» فى مقابل الطهارة من الحدث.^٢



ربما يستدل^٣ للإطلاق^٤ بقوله تعالى: **وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**^٥

فإنّ المجيء من الغائط الذى يكون كناية عن قضاء الحاجة، يعمّ جميع الصور، كما هو غير خفى.

ويرد عليه: أنّ من شرط التمسك بالإطلاق أن يكون المتكلم فى مقام بيانه،

١. الاعراف / ٥٨.

٢. كتاب الطهارة: ٢: ١٧٨ - ١٧٩.

٣. مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ١٢.

٤. و هو ناقضية البول و الغائط للوضوء سواء خرج من المخرج الطبيعى او من غيره: ١٥٧ - ١٥٨.

٥. النساء / ٤٣؛ المائدة / ٦.

فلو كان المقصود جهة أخرى لاجوز التمسك بكلامه لإثبات الإطلاق من هذه الجهة غير المقصودة.

وحيثُذ فنقول: إنَّ الظاهر من الآية أنَّ المقصود منها تشريع التيمم؛ وأنَّ ما يكون من الاحداث موجباً للوضوء، فهو سبب للتيمم عند فقدان الماء، وأمَّا كون المجيء من الغائط سبباً من حيث هو، أو مقيداً ببعض الخصوصيات، فلا تكون الآية متعرّضة لهذه الجهة. ثمَّ لو سلّم كونها في مقام البيان، فشمولها لجميع صور المسألة - حتّى مثل ما لو خرج الغائط من ثُقبه موجودة في البطن؛ لإصابة السهم ونحوه - محلّ منع، فإنَّ ظاهرها أنَّ قضاء الحاجة سبب لذلك، كما يدلّ عليه التعبير بالمجيء من الغائط، لا مطلق خروجه.^١



الظاهر دلالة الآية الشريفة^٢ على أنَّ الواجب مجرد الغسل؛ للامر به مطلقاً مع كونها في مقام البيان، كما يظهر من تحديدها الأيدي والأرجل. ودعوى: انصراف الغسل إلى الغسل على الوجه المتعارف في باب الوضوء؛ وهو الغسل من الأعلى إلى الأسفل.^٣ مدفوعة: بمنعها؛ فإنَّ منشأها مجرد التعارف وغلبة الوجود، والوجه فيه: أنَّ الغسل بهذا النحو أسهل من العكس، وذلك لا يوجب الانصراف، مع أنَّ تعارف الغسل من أعلى الوجه غير ثابت.^٤

١ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٢٧١ - ٢٧٢.

٢ . المائدة / ٦.

٣ . الحبل المتين: ١٢؛ جواهر الكلام: ٢؛ ١٥٠.

٤ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني)؛ غسل الوجه: ٤١٨ - ٤١٩.

هذا ما يتعلّق بالموضوع.^١ وأمّا الحكم فلا يخفى أنّه لو لم يكن فى البين إلّا ما يدلّ - من الاية الشريفة^٢ والرواية^٣ - على وجوب غسل الوجه، فالظاهر أنّه لادلالة لهما بنظر العرف، إلّا على وجوب غسل البشرة فيما إذا لم تكن مستورة بالشعر، و وجوب غسل الشعر فى المقدار المستور منها به، لا لأنّ عنوان الوجه - الظاهر بحسب وضعه اللغوى فى خصوص البشرة - ينتقل فى ذى اللحية إلى ما يشمل الشعر أيضاً. بل لما ذكر: من أنّ المتفاهم عند العقلاء، هو غسل ظاهر الشعر من دون ارتكاب تكلف إيصال الماء إلى البشرة المحاط به.

فالإنصاف: أنّ الحكم مع قطع النظر عن الاخبار الدالّة عليه - ممّا لا ينبغى الإشكال فيه.^٤



الثانى: فى وجوب غسل المرفق وعدمه

قد يقال بالعدم؛^٥ نظراً إلى أنّ ظاهر الاية الشريفة^٦ - التى عبّر فيها بكلمة «إلى» يقتضى العدم؛ لخروج الغاية ومدخول «إلى» عن المحدود المعنى، كما صرّح به جمع

١ . التخليل هو إيصال الماء فى خلال اللحية لغسل ما استترها من البشرة و الشعر والتبطين إيصال الماء الى باطن الشعر الذى لا يقع عليه حس البصر.

٢ . المائدة / ٦.

٣ . وسائل الشيعة؛ ١: ٣٨٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥.

٤ . آيت الله فاضل لنكرانى: كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى)؛ غسل الوجه: ٤٢٥.

٥ . انظر مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٣١٩.

٦ . المائدة / ٦.

كثير،^١ بخلاف التحديد بكلمة «حتّى». هذا بناءً على كونها فى الآية غاية للغسل.
وأما بناءً على كونها غاية للغسل فهى أجنبيّة عن المقام.^٢

الثالث: فى وجوب الغسل من الاعلى إلى الاسفل أو العكس أو التخيير
والذى صرح به المحقق فى «الشرائع»^٣ هو الاول، ومنشأ توهم الخلاف التعبير
بكلمة «إلى» فى الآية الشريفة.

بتقريب: أن المرفق غاية للغسل، والآية متعرّضة لبيان كيفيّة الغسل؛ وأنّه
يجب الابتداء من الاصابع إلى المرفق.

ولكنّه لا يخفى ظهورها فى كون المرفق غاية للغسل، كما يظهر بملاحظة أمثال
الآية من الاستعمالات، فإنّ التتبع فيها يقضى بكون استعمال «إلى» إنّما هو لمجرّد التحديد،
فإنّه لو قال المولى لعبده: اغسل من هذا المكان إلى المكان الفلانى، فلا يفهم العبد منه إلّا
مجرّد كون الواجب عليه هو غسل ذلك المقدار المحدود، وأمّا الكيفيّة ووجوب الابتداء
من المكان الاول والانتهاء إلى المكان الثانى، فلا يخطر بباله أصلاً.

وبالجملة: فالظاهر كون المرفق غاية للغسل؛ وأنّه لا يجب غسل المقدار الباقي
من اليد، الذى لو لم يكن التحديد بالمرفق لشمّلت كلمة «اليد»؛ إذ الظاهر
- حينئذٍ - وجوب غسل جميع أجزائها، فهى تدلّ على تحديد المقدار المغسول، وأمّا
بالنسبة إلى كيفيّة الغسل فهى مطلقة لاتدلّ على تعيين أحد الامرين؛ بحيث لو

١ . الفصول الغرويّة: ١٥٣ ؛ انظر نهاية الأفكار: ١ - ٢ - ٤٩٨.

٢ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٤٢٨.

٣ . سرانغ الاسلام: ١ - ١٣.

لم يكن فى البين ما يدلّ على لزوم الغسل من المرفق إلى أطراف الاصابع على سبيل التعيين، لقلنا بالتخير بينهما.
ولكن ورد فى المقام أخبار تدلّ على تعيّنه، وبها يقيّد إطلاق الآية وسائر الروايات المطلقة.^١



الاول: فى حكم المقطوع بعض يديه

من قُطع بعض يديه ممّا دون المرفق لا إشكال فى وجوب غسل اليد عليه لصدقها على ما بقى، وهو قادر على غسله إلى المرفق، ولم يقع فى دليل التحديد فى الطرف الآخر برؤوس الاصابع مثلاً؛ حتّى يقال بأنّه لا يقدر على غسل ذلك المقدار بل التحديد إنّما هو فى ناحية المرفق كما هو ظاهر الآية الشريفة فوجوب غسل الباقي عليه ممّا يدلّ عليه نفس الآية؛ من دون حاجة إلى دليل آخر.^٢



وكيف كان، الظاهر أنّ الآية الشريفة^٣ ورواية رفاعه المتقدمة،^٤ تدلّان على وجوب غسل ما بقى من يد الاقطع، الذى قطع يده ممّا

١ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٤٣١.

٢ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٤٣٣.

٣ . المائدة / ٦

٤ . رفاعه عن الصادق (ع) قال: سألته عن الاقطع فقال: «يفسل ما قطع منه»؛ الكافي؛ ٣: ٢٩.

دون مرفقه.^١

الفرع الثاني: حكم من له زيادة دون المرفق

قال المحقق - قدس سره - في «الشرائع»: «لو كان له ذراعان دون المرفق، أو أصابع زائدة، أو لحم نابت، وجب غسل الجميع».^٢

أقول: الحق هو التفصيل - بمقتضى القواعد - بين ما كان منها بنظر العرف تعدّ جزءاً لليد كالذراعين أو الاصابع الزائدة، فإنّ مثلها لا يكون خارجاً من اليد زائداً عليها، بل هي لاجل اشتغالها عليه تعدّ مخالفة لمقتضى العادة والخلقة الأصلية، وبين ما كان خارجاً عن اليد زائداً عليها، كاللحم الكثير النابت، فيجب غسلها في الأوّل بمقتضى الآية الشريفة، الدّالة على وجوب غسل الايدي إلى المرافق، دون الثاني؛ لعدم الدليل على وجوب غسل ما هو خارج عن اليد.^٣

الفرع الثالث: فيمن كانت له يد زائدة

من كان له يد زائدة: إمّا أن تكون تلك اليد نابتة من فوق المرفق، وإمّا أن

١ . آيت الله فاضل لنكراني: كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٤٣٤.

٢ . سرائع الاسلام: ١: ١٣.

٣ . آيت الله فاضل لنكراني: كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٤٣٨ - ٤٣٩.

تكون فيما دون المرفق، وعلى التقديرين:

إمّا أن تكون متميّزة عن اليد الاصلية؛ بحيث لا تكون مشتبهة بنظر العرف وإمّا أن تكون مشتبهة مع اليد الاصلية؛ بحيث لا يمكن التمييز بينهما.
أمّا الفرض الاول: وهو ما إذا كانت متميّزة عنها؛ سواء كانت نابتة ممّا دون المرفق، أو ممّا فوقه.

فالظاهر عدم وجوب غسلها؛ وإن كان مثل هذا المكلف مشمولاً للخطاب فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ ... الاية، وتلك اليد الزائدة غير خارجة عن صدق عنوان اليد، إلّا أنّ الظاهر انصراف الايدى - فى الاية الشريفة - إلى الايدى المتعارفة، كما يظهر بمراجعة الاستعمالات العرفية، فإنّ المولى إذا أمر عبده - الموصوف بهذا الوصف - بغسل يده، لا ينصرف إلى ذهنه إلّا مجرد وجوب غسل اليد الاصلية، وكذلك سائر الاحكام المترتبة على اليد، وكأنّ هذا ممّا لا ينبغي الخدشة فيه.

وأما الفرض الثانى: وهو ما إذا كانت له يد زائدة غير متميّزة عن اليد الاصلية بوجه. فقد يقال فيه بوجوب غسلها أيضاً؛ نظراً إلى إطلاق الاية الشريفة الامر بغسل الايدى بصيغة الجمع، لا اليدين.^١

ولكن مع ذلك لا يبعد دعوى الانصراف؛ وكون المقصود وجوب غسل اليدين فقط؛ لظهور أنّ التعبير بصيغة الجمع إنّما هو لملاحظة المضاف إليه، الذى هو جميع المؤمنين، نظير الوجه المعبر عنه فى الاية بصيغة الجمع.

ويؤيد ذلك - بل يدلّ عليه - ما ورد فى بعض الاخبار: من تفسير الاية الشريفة بوجوب غسل اليدين، فإنّه لو كان الواجب هو غسل الايدى ولو زادت عن اثنين، لما كان

وجه لتفسيرها به، بعد كون مثل هذا الشخص مشمولاً للخطاب في الآية الكريمة، كما عرفت:

منها: الرواية التي ستأتى - إن شاء الله تعالى - في مسألة مسح الرأس حيث قال في مقام التفسير: «فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه...»^١ الحديث.
ومنها: بعض الاخبار الآخر المذكورة في «الوسائل» في باب كيفية الوضوء، الذي هو الباب الخامس عشر من أبواب الوضوء،^٢ فراجع.
وبالجملة: فالظاهر - خصوصاً بملاحظة الاخبار الواردة في تفسير الآية الشريفة - كون المراد هو غسل اليدين فقط؛ لتعارفهما بين الناس.

نعم يجب عليه - في المقام - أن يغسل إحدى يديه من الطرف الايمن وإحداها من الطرف الايسر، ولايجزى غسل اليدين من طرف واحد، كما هو ظاهر.^٣



تتمّة: في الشعر النابت على اليد

الشعر النابت على اليد: تارة يقع الكلام فيه من جهة وجوب الغسل وعدمه، وأخرى من حيث كفاية غسله عن البشرة المستورة وعدمها، فنقول:
أما الجهة الأولى: فالظاهر هو الوجوب؛ لأنّه لا يعدّ شعر اليد بنظر العرف أمراً خارجاً عن اليد، بل هو تبع لها، وكأنّه من أجزائها، فالأمر بغسل اليدين يدلّ على وجوب غسله أيضاً.

١ . الفقيه: ١/ ٥٦؛ وسائل الشيعة: ١/ ٤١٣، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

٢ . وسائل الشيعة: ١/ ٣٨٧ - ٣٩٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٣، ٢٣.

٣ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير إباحات الامام الخميني): ٤٣٩ - ٤٤١.

وأما الجهة الثانية: فظاهر الآية الشريفة هو عدم الكفاية؛ لوضوح أن شعر اليد بحسب النوع، لا يكون بالغاً من الكثرة إلى حدّ يوجب إطلاق اليد على نفس الشعر، كما فى اللحية بالنسبة إلى الوجه؛ حيث إنه - قد عرفت سابقاً - أن المتفاهم من غسل الوجه - بنظر العرف - ليس إلّا غسل أجزائه الظاهرة وظاهر اللحية ، وهذا بخلاف اليد، فإنّ المنسب إلى الاذهان من إطلاقها هو نفس البشرة، كما لا يخفى.

وبهذا يمكن أن يفرّق بين مسح الرأس ومسح الرجل؛ بجوازه على الشعر فى الأوّل، دون الثانى.

وبالجملة: فظاهر الآية الشريفة تدلّ على وجوب غسل اليد الظاهرة فى البشرة، ومقتضاها عدم أجزاء غسل الشعر عنها، إلّا أنّ ظاهر صحيحة زرارة عدم وجوب غسلها؛ حيث قال: قلت: رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: «كلّ ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء».^٢



الكلام فى مقدار المسح

قال المحقّق - قدس سره - فى «الشرائع»: «والواجب فيه ما يسمّى به ماسحاً».^٣
أقول: لا خلاف بين المسلمين فى وجوب المسح؛ أى مسح الرأس فى الوضوء،

١ . تهذيب الأحكام: ١: ٣٦٤؛ وسائل الشيعة: ١: ٤٧٦، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٦، الحديث ٢.

٢ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٤٤٢.

٣ . سرائع الاسلام؛ ١: ١٣.

ويدلّ عليه الكتاب^١ والسنة^٢ والإجماع^٣.

ولا يلزم استيعابه بالمسح؛ لظاهر الآية الشريفة؛ حيث قال تبارك وتعالى:
وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، فإنّ التعبير بكلمة الباء يدلّ على ذلك.

توضيحه: أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم كون الباء في الآية زائدة؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ الموارد التي يجوز الإتيان فيها بالباء الزائدة قياساً محدودة، وليس المورد منها -^٤ نقول:
إنّ في المقام خصوصيّة تقتضي نفى ذلك الاحتمال، وهي أنّ العدول عن التعبير في الوجه والأيدي، وتغيير الأسلوب بإدراج كلمة الباء في الرأس، يوجب الاطمئنان بكون الإتيان بها لغرض إفهام معنى من المعاني، خصوصاً مع ملاحظة أنّ مادّة «مسح» ممّا يتعدّى بنفسه، وخصوصاً مع أنّ الإتيان بها - لو كانت زائدة - يوجب الإخلال بالمقصود، كما هو ظاهر.

وبالجملة: لاريب في بطلان احتمال الزيادة، وحينئذٍ فلا بدّ من حملها على أحد معانيها المذكورة في الكتب النحويّة، والمناسب بالمقام: إمّا التبعية، وإمّا الإلصاق، وإلاّ فسائر معانيها - كالاتعانة والسببية وغيرهما - لا يناسب بوجه.

والظاهر أنّ الإلصاق أيضاً مستبعد بعد كون المسح بمادّته متضمناً لمعنى الإلصاق؛ إذ لا يتحقّق بدونه. وإنّ أبيت عن ذلك فلا يضرّ بالمطلب أصلاً؛ لأنّ الإلصاق يتحقّق بمسمى المسح، ولذا حكى في «المجمع» عن ابن مالك في «شرح التسهيل»: أنّه قال - بعد ذكر أنّ الباء تأتي بمعنى «من» التبعية، والاستشهاد عليه بكلام أئمة اللغة - ما هذا لفظه:

١. المائدة / ٦.

٢. انظر وسائل الشيعة؛ ١: ٤١٦ - ٤٢٢، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٤ - ٢٥.

٣. الانتصار؛ ١٩: الخلاف؛ ١: ٨١ - ٨٢؛ المعتمد؛ ١: ١٤٤؛ منتهى المطلب؛ ١: ٥٩؛ جواهر الكلام؛ ٢: ١٧٠.

٤. معنى اللبيب؛ ١: ١٤٤.

«وقال النحاة: تأتى للإصاق ومثْلوه بقولك: مسحت يدي بالمنديل؛ أى لصقتها به، والظاهر أنه لا يستوعبه، وهو عرف الاستعمال، ويلزم من هذا الإجماع على أنها للتبعيض». ^١ انتهى.

فإن ظاهر كلامه - بل صريحه - أن مجيء الباء للإصاق مستلزم لمجيئها بمعنى التبعيض.

وكيف كان، فالظاهر أن كلمة الباء فى الآية الشريفة بمعنى «من» التبعيضية، وإنكار سيويه مجيء الباء للتبعيض، ^٢ لا ينافى ذلك بعد تصريح كثير من أئمة أهل اللغة وأكابر النحويين بذلك، فقد نصّ عليه ابن قتيبة وأبو على الفارسى وابن جنّى وابن مالك فى «شرح التسهيل» وغيرهم، واستشهد عليه ابن مالك بذهاب الشافعى - الذى هو من أئمة اللسان - وأحمد وأبى حنيفة إليه، ^٣ ونقل عن ابن عباس مجيئها بمعنى «من» فى قوله تعالى: أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُكَ تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ، ^٤ ومثله قوله تعالى: فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ، ^٥ أى من علم الله.

وبالجملة: فإنكار ذلك مكابرة محضة وقد عرفت أن المناسب بالآية من بين المعانى إنما هو هذا المعنى، لا المعانى الأخر.

ومن هنا يُعرف الخلل فيما فى «المصباح» ^٦ وغيره؛ ^٧ من أن منع دلالة الآية

١ . مجمع البحرين؛ ٤: ١٩٦.

٢ . سيويه؛ الكتاب؛ ٢: ٣٦٥؛ انظر مختلف الشيعة؛ ١: ٢٦٧؛ جواهر الكلام؛ ٢: ١٧١.

٣ . انظر مجمع البحرين؛ ٤: ١٩٦؛ معنى اللبيب؛ ١: ١٤٢.

٤ . لقمان / ٣١؛ مجمع البحرين؛ ٤: ١٩٦.

٥ . هود / ١٤؛ مجمع البحرين؛ ٤: ١٩٦.

٦ . مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٣٤٢.

٧ . انظر الطهارة، ضمن تراب الشيخ الأعظم؛ ٢: ٢٠٨.

لا يتوقّف على إنكار مجيء الباء بمعنى «من»، بل يكفي - في عدم ظهورها في ذلك - عدم القرينة على تعيين إرادته؛ لأنّ حمل المشترك على بعض معانيه يحتاج إلى قرينة معيّنة.

وجه الخلل: أنّه مع تسليم مجيء الباء بمعنى «من» لا مجال لهذا الإشكال أصلاً، بعد ما عرفت من أنّ المناسب من بين المعاني إنّما هو خصوص هذا المعنى.

وبالجملة: فالإنصاف أنّ دلالة الآية الشريفة على ذلك ممّا لا شبهة فيه ولا ارتياب، خصوصاً مع تفسير الإمام - عليه السلام - الآية بذلك في صحيحة زرارة؛ حيث قال: قلت لأبي جعفر - عليه السلام -: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: «يا زرارة قاله رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ونزل به الكتاب من الله - عزّ وجلّ - لأنّ الله - عزّ وجلّ - قال: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ فَعَرَفْنَا أَنَّ الْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يَغْسَلَ» ثمّ قال: وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنّه ينبغي لهما أن يُغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصل بين الكلام، فقال: وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ، فعرفنا حين قال: بِرُؤُوسِكُمْ أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما، ثمّ فسّر ذلك رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - للناس فضيّعوه» الحديث^١.

وهذه الرواية تدلّ دلالة واضحة على مجيء كلمة الباء بمعنى التبويض وكونه هو المراد في آية الوضوء على ما يدلّ عليه ظاهرها؛ وذلك

١. الكافي: ٣، ٣٠؛ الفقه: ١، ٥٦؛ بهذيب الأحكام: ١، ٦١؛ الأسبصار: ١، ٦٢؛ وسائل السبعة: ١، ٤١٢، كتاب

الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ١.

لانّ السؤال إنّما هو عن مدرک الحكم؛ ومستند القول بجواز المسح ببعض الرأس؛ بحيث لو التفت إليه من لا يقول بإمامة أئمتنا المعصومين - صلوات الله عليهم أجمعين - للزم عليه القول بذلك، وجواب الإمام - عليه السلام - أيضاً إنّما هو مع قطع النظر عن التعبد وحجية قولهم، فإنّه مبنى على ما يستفاد من الآية بحسب معانى ألفاظها فى اللغة.

والإنصاف: أنّ هذه الرواية - مع قطع النظر عن حجّية قول الأئمة بمقتضى المذهب - شهادة من الشخص العارف بلسان العرب على مجيء الباء بمعنى التبعيض، خصوصاً مع تصديق الراوى الذى هو كوفى،^١ وهذا المقدار يكفى لنا بعد ما عرفت من عدم مناسبة سائر المعانى المذكورة لكلمة الباء للآية الشريفة.

ومّا يدلّ أيضاً على المطلوب صحيحة أخرى لزرارة وبكير، عن أبى جعفر - عليه السلام - فيما حكاه عن وضوء رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وفى ذيلها: «ثمّ قال: وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ، مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى أَطْرَافِ الْأَصَابِعِ، فَقَدْ أَجْزَأَهُ»^٢ الحديث.

ورواية أخرى لهما أيضاً، عن أبى جعفر - عليه السلام - أنّه قال فى المسح: «تمسح على النعلين، ولا تدخل يدك تحت الشراك، وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك، ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع، فقد أجزأك»^٣.

ثمّ لا يخفى أنّ مدلول هذه الروايات، هو إجزاء المسح ببعض الرأس وعدم وجوب

١. رجال الطوسى: ٢٠١.

٢. الكافى: ٣: ٢٥؛ تهذيب الأحكام: ١: ٧٦؛ وسائل الشيعة: ١: ٣٨٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥.

الحديث ٣.

٣. تهذيب الأحكام: ١: ٢٢٧؛ وسائل الشيعة: ١: ٤١٤، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ٤.

استيعابه به، وأما كفاية المسمّى، أو لزوم المسح بإصبع واحدة، أو وجوب مسح مقدار ثلاث أصابع، فلا يستفاد شيء منها من هذه الروايات؛ لأنها مسوقة لبيان عدم وجوب الاستيعاب، خصوصاً صحيحة زرارة الطويلة.

نعم يستفاد منها ما عرفت من كون كلمة الباء بمعنى «من»، وحينئذٍ فيمكن التمسك بإطلاق الآية الشريفة - الدالة على وجوب المسح ببعض الرأس - على كفاية مجرد المسمّى طولاً وعرضاً؛ لأنّ المفروض أنّها بصدد البيان من جميع الجهات، فإطلاقها من حيث الماسح والممسوح، دليل على عدم كون شيء منهما محدوداً بحدّ بل المدار على صدق الاسم، وهو الذي نُسب إلى المشهور^١.



الحكم الاول: اختصاص موضع المسح بمقدّم الرأس

والتحقيق فيه: أنّ المستفاد من الآية الشريفة - ولو بضميمة الرواية المتقدمة الواردة في تفسيرها - هو وجوب مسح بعض الرأس، وحيث إنّها بصدد بيان الوضوء وكيفيته، فإطلاقها من هذه الجهة، يدلّ على كفاية المسح بكلّ بعض من أبعاد الرأس؛ بلا فرق بين المقدّم والمؤخّر والجانبين أصلاً، ولو لم يكن في البين دليل آخر من نصّ أو إجماع، لم يكن بدّ من الاخذ بإطلاق الآية والقول بعدم الفرق بين أبعاضه، والظاهر أنّه ليس هنا دليل يدلّ بإطلاقه على ذلك سوى الآية الشريفة؛ لأنّ الروايات الدالة على أنّ المسح ببعض الرأس، مسوقة لبيان حكم آخر، مثل

١ . مدارك الأحكام: ١: ٢٠٧.

٢ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير إباحات الامام الخميني): ٤٤٥ - ٤٥٠.

رواية زرارة المتقدمة الواردة فى تفسير الاية ، المسوقة لبيان الاستدلال على عدم وجوب الاستيعاب، وغيرها من الروايات الأخر، ومثل الروايتين المتقدمتين فى مسألة كفاية المسح ببعض اللتين رواهما زرارة وبكير عن أبى جعفر - عليه السلام - .
وبالجملة: فالإطلاق إنما يستفاد من خصوص الاية الشريفة.^١



الحكم الثالث: اختصاص الماسح باليد

لا يجوز المسح بما عدا اليد مطلقاً؛ لقيام الإجماع - بل الضرورة - على ذلك.^٢
وقد وقع الخلاف بعد ذلك فى أنه هل يجب أن يكون بباطن الكف، أو يجوز بظاهره أيضاً وبالذراع مثلاً؟ وعلى التقديرين هل يجب أن يكون باليد اليمنى، أو يجوز باليسرى أيضاً؟

وغير خفى أن الاية الشريفة^٣ مطلقة من هذه الجهات، ولا دلالة فيها على آلة المسح بوجه؛ ولو بعد تقييدها بكون المسح ببقية بلل الوضوء؛ إذ يمكن أخذ البلل بشىء آخر، ثم إمراره على الرأس؛ بحيث يتأثر بسببه.

ودعوى: عدم إمكان الاخذ بإطلاق الاية؛ لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن عقلاً، ولا يمكن الالتزام بإهمالها أيضاً، فلا بد من الالتزام بأن تعيين آلة المسح موكول إلى ما هو المعهود المتعارف فلا يحتاج معرفتها إلى بيان خارجى.^٤

١ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٤٥٧ - ٤٥٨.

٢ . الحدائق الناضرة؛ ٢: ٢٨٧؛ مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٣٧٠.

٣ . المائدة / ٦.

٤ . مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٣٧٠.

مدفوعه: بأنّ مثل هذا المورد من الموارد التي وقع فيها الخلط بين التخصيص والتقييد، فإنّ ما هو المستهجن في باب التخصيص - الذي يكون المقصود فيه إخراج بعض الافراد عن حكم العام - إنّما هو إخراج أكثر الافراد؛ سواء كان الإخراج واحداً أو متعدداً.

وأما باب التقييد فمدار الاستهجان فيه على كثرة المقيّدات؛ بحيث بلغت من الكثرة حداً موجباً للاستهجان بنظر العقل، وأمّا إذا كان المقيّد واحداً، فلا قبح فيه ولو كانت الافراد الخارجة بسببه أكثر من مصاديق الطبيعة المقيّدة، بل ولو بقى منها واحد.

والسرّ فيه ما عرفت: من أنّ الحكم في باب المطلق، إنّما تعلّق بنفس الطبيعة، ولا نظر فيه إلى الافراد أصلاً، فكثرة الافراد الخارجة بسبب التقييد وعدمها لاتصير موجبة للاستهجان وعدمه؛ ألا ترى أنّه لو قال: اعتق رقبة، ثمّ قال: لاتعتق رقبة كافرة، لا يكون ذلك مستهجناً بوجه؛ ولو فرض قلّة أفراد الرقبة المؤمنة بالإضافة إلى الكافرة. نعم ربما يقبح ذلك لو قيّد بقيود كثيرة كما عرفت.

وفى المقام نقول: إنّ التقييد بلزوم كون المسح باليد تقييد واحد لا قبح فيه أصلاً، كما أنّ لزوم التقييد بكون المسح ببقية بلل الوضوء، لا يوجب قبح غيره من التقييدات ولو لم يبلغ من الكثرة حدّ الاستهجان.

ومما ذكرنا من وقوع الخلط بين البابين في بعض الموارد ظهر: أنّ دعوى انصراف إطلاق الآية إلى الافراد المتعارفة، وهو المسح بباطن الكف^١.

مندفعة: لأنّ تعارف الافراد وعدمه لا ارتباط له بباب الإطلاق الذي يكون متعلّق الحكم فيه هو نفس الطبيعة، بل الوجه في دعوى الانصراف هو ادعاء الانصراف إلى بعض القيود، فلو كان القيد على نحو يوجب انصراف الطبيعة المطلقة

إلى الطبيعة المقيدة، لصحّ دعوى الانصراف، وإلاّ فمجرد ترجيح بعض الافراد على البعض الاخر بالتعارف وعدمه، لا يوجب صحّة دعواه، كما هو واضح.

ولا يخفى أنّ ادعاء تحقّق هذا النحو من الانصراف فى المقام مشكل، فالاية الشريفة - مع قطع النظر عن الإجماع - يكون مقتضى إطلاقها كفاية المسح بأية الة كانت، ولكن الإجماع قام على وجوب المسح باليد، وإطلاقها بالنسبة إلى أجزاء اليد- من الكفّ والزند والذراع- باقٍ على حاله، كما أنّه لا دليل على تقيدها باليد اليمنى أيضاً، وقوله - عليه السلام - فى صحيحة زرارة: «وتمسح ببآة يميناك ناصيتك»، لا يدلّ على الوجوب كما عرفت . فالاقوى - كما هو المشهور - كفاية المسح باليسرى أيضاً.

ثمّ إنّ لو تعدّر المسح بباطن الكفّ - لمرض وشبهه - فلا إشكال - بناءً على ما ذكرنا- فى وجوب المسح بباقي أجزاء اليد من غير ترتيب وترجيح لظاهر الكفّ على الذراع.

وأما بناءً على لزومه فى صورة الاختيار فيشكل بقاء المسح على وجوبه، إلاّ أن يقال بانصراف الاية إلى ما هو المتعارف، وهو يختلف باختلاف الاشخاص، فالمتعارف فى حقّ القادر المسح بباطن الكفّ، وفى حقّ العاجز عنه المسح بظاهره أو بالذراع، وفى حقّ العاجز عن المسح بالكفّ رأساً هو المسح بالذراع. والتمسك بالاستصحاب أو بقاعدة الميسور^٢ مدفوع بما تقدّم.



١ . الحدائق الناضرة؛ ٢: ٢٨٧؛ انظر جواهر الكلام؛ ٢: ١٨٤؛ مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٣٧٦ - ٣٧٧؛ مستمسك

العروة الوثقى؛ ٢: ٣٧١ - ٣٧٢.

٢ . جواهر الكلام؛ ٢: ١٨٥ - ١٨٦؛ مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٣٧٥.

٣ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى)؛ ٤٧١ - ٤٧٣.

أقول: ينبغي أن يُتكلّم أولاً: في أن جواز الاخذ من اللحية أو من أشعار العينين، مشروط بجفاف ما على يديه، أو أن المعتبر المسح بنداوة الوضوء وبلله؛ سواء كانت في اليد أو في سائر مواضع الوضوء، ولا يكون ترجيح لبّنة اليد على غيرها من البلل الموجودة في بقية المواضع؟

فنقول: مقتضى إطلاق الآية الشريفة - ولو بعد تقييدها بنداوة الوضوء - جواز المسح بالنداوة أيّة نداوة كانت.

ودعوى الانصراف إلى خصوص النداوة الباقية في اليد،^١ ممنوعة جداً. وأضعف منها تأييد هذه الدعوى بلزوم كون الآلة هي اليد؛ إذ لا منافاة بين تعيين اليد للآلة، وبين جواز أخذ البلل من سائر المواضع ثم المسح باليد، كما هو ظاهر.^٢



فلو جفّ ما على اليد اختياراً أو بسبب آخر غير النسيان كحرارة الهواء ونحوها، فلا يجوز الاخذ من اللحية؛ لأن معنى المفهوم - كما مرّ سابقاً - هو كون الشرط علّة منحصرة لترتب الجزاء؛ بحيث ينتفى بانتفائها.

وإن لم يثبت المفهوم - كما هو الحق - فلازمه القول بأن جواز الاخذ من اللحية مشروط بوجود سبب؛ لأنّ ظاهر القضية الشرطيّة مدخليّة الشرط وسببيّة للجزاء، ولكن لا على نحو الانحصار، فمدلولها دخالة النسيان في الجواز؛ بمعنى أن الجواز لا يكون مجرداً عن السبب؛ بحيث لم يكن مستنداً إلى شيء، ولكنّه لا ينفي مدخليّة شيء آخر وسببيّة أيضاً للجواز، كما أنّه لا يثبت ذلك، ففيما عدا هذا السبب، يكون

١. مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٣٨٢.

٢. آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير إبحاث الامام الخميني): ٤٧٥.

مقتضى إطلاق الآية الشريفة جواز الاخذ عند حصول كل سبب.^١

الحكم السادس: الافضل مسح الرأس مقبلاً

ذكر المحقق - قدس سره - فى «الشرائع»: «أن الافضل مسح الرأس مُقبلاً، ويكره مُدبراً على الاشبه». ^٢ والدليل على جواز مسح الرأس مُقبلاً ومُدبراً، إطلاقُ الآية الشريفة الدالة على وجوب مسح الرأس؛ ولو بعد تقييد الممسوح بكونه مقدّم الرأس، والماسح بكونه يداً مشتملة على النداءة الباقية فى محالّ الوضوء.^٣

أنه لا يخفى أن ذلك ^٤ لا يوجب الوهن فى التمسك بإطلاق الآية؛ إذ هذه الشهرة لا تكون كاشفة عن وجود نصّ صالح لتقييد الآية؛ لأنّ مستند فتاويهم: إمّا دعوى الانصراف، وإمّا الاخذ بما هو المتيقّن الراجع إلى الاحتياط، ومع عدم تمامية شىء من الوجهين عندنا لا مجال لرفع اليد عن إطلاق الآية، فالاقوى جواز المسح مقبلاً ومُدبراً. ومنه يظهر: عدم ثبوت أفضليّة الاول بالنسبة إلى الثانى وإن كان ذلك أحوط.^٥

١ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى)؛ مسح الرأس: ٤٨٥.

٢ . شرائع الاسلام؛ ١: ١٤.

٣ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٤٨٩.

٤ . اشتهاى الفتوى بوجوب مسح الرأس مقبلاً بين قدماء الاصحاب.

٥ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٤٩٠.

الفرض الخامس: مسح الرجلين

وهذه هي المسألة المعروفة التي وقع الاختلاف فيها بين المسلمين: فالإمامية كافة قائلون بوجوب مسح الرجلين كالرأس،^١ وذهب جمهور المخالفين إلى وجوب غسلهما كالوجه واليدين.^٢

حول دلالة الآية على وجوب المسح

ويدلّ على صحة مذهبنا قوله تعالى: **وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ** الآية :

أما لو كان «أَرْجُلِكُمْ» مجروراً معطوفاً على رُؤُوسكم المجرور بالباء فواضح؛ لأنّ احتمال كونه معطوفاً على وجوهكم وكون الجرّ بسبب المجاورة، مدفوع بالوجه التي ذكرها السيّد في «الانتصار»:

١ - منها: أنّ الإعراب بالمجاورة شاذّ نادر؛ ورد في مواضع لا يلحق بها غيرها بغير خلاف بين أهل اللغة، ولا يجوز حمل كتاب الله على الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مألوف.

٢ - ومنها: أنّ الإعراب بالمجاورة عند من أجازاه إنّما يكون مع فقد حرف العطف، وأى مجاورة عند وجود الحائل؟!

٣ - ومنها: أنّ الإعراب بالمجاورة إنّما يستعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة لا في مثل المقام.

٤ - ومنها: أنّ محصلي أهل النحو ومحققهم أنكروا الإعراب بالمجاورة في جميع

١. الانتصار: ٢٠ - ٢١ ؛ المعتز: ١ : ١٤٨ ؛ تذكرة الفقهاء: ١ : ١٦٨ ؛ مدارك الأحكام: ١ : ٢١٥ ؛ جواهر الكلام: ٢ : ٢٠٦.

٢. انظر تذكرة الفقهاء: ١ : ١٦٩ - ١٧٠ ؛ أحكام القرآن: ٢ : ٣٤٥ ؛ السرخسي، المبسوط : ١ : ٨ ؛ جواهر الكلام: ٢ : ٢٠٦.

المواضع.

وبالجملة: لا شبهة فى ظهور الاية فى وجوب مسح الرجلين لو كان «أرجلكم» مقروءة بالجر.^١

وأما على قراءة النصب فلا إشكال أيضاً؛ لكونه معطوفاً على محلّ قوله: «رؤوسكم»؛ لأنّ محلّه منصوب؛ لكونه مفعولاً لقوله: «امسحوا»، وإضافة الباء إنّما هى لإفادة التبعية - كما تقدّم - وإلاّ فمادة مسح متعدية بنفسها، ويمكن أن يكون عطفاً على محلّ نفس «رؤوسكم» لكونه منصوباً أيضاً. والثمرّة بين الوجهين الاخيرين تظهر فيما بعد من وجوب مسح الجميع أو كفاية التبعية.

وكيف كان، فالظاهر بمقتضى انقضاء الجملة الأولى التى أمر فيها بالغسل، وبطلان حكمها باستئناف الجملة الثانية، هو كون «أرجلكم» معطوفاً على ما يجب مسحه، وهو الرؤوس، لا على الوجوه التى أمر بغسلها.

ودعوى: أنّ تأخير الارجل عن مسح الرأس إنّما هو لاجل ملاحظة الترتيب الواجب فى الوضوء فلا ينافى ذلك وجوب غسلها.^٢

مدفوعة: بعدم استفادة الترتيب من الاية الشريفة أصلاً؛ لوقوع العطف فيها بالواو، وهى لا تدلّ على الترتيب.

ثمّ إنّّه لو نوقش فى استظهار ذلك من الاية الشريفة، فلا أقلّ من تساوى الاحتمالين بلا ترجيح لاحدهما على الاخر؛ إذ لا ترجيح للعطف على الوجوه أصلاً، وحينئذٍ تصير الاية مجملة من حيث الدلالة على مسح الارجل أو غسلها، فلا بدّ من مرجّح خارجى، وما يعتمدون عليه فى ذلك ليس

١. الانتصار: ٢١ - ٢٢.

٢. الجامع لأحكام القرآن، ٦: ٩٢ - ٩٣.

بصالح له.

فالاية الشريفة - ولو بملاحظة الاخبار التي يستفاد منها ذلك التي بالغ في كثرتها السيّد - قدس سره - في «الانتصار»؛ حيث قال: إنه أكثر عدداً من الرمل والحصى - دليل على مذهب الإماميّة. فأصل المسألة عندنا بلا إشكال.

الكلام في مقدار الممسوح من الرجل عرضاً

نعم ربما يقع الإشكال من حيث مقدار الممسوح؛ وأنه هل يجب مسح مجموع القدمين - ظاهرهما وباطنهما - أو يجب مسح خصوص الظاهر فقط؟ مقتضى النصوص الكثيرة^١ التي لعلها تبلغ حدّ التواتر هو الثاني.

وما ورد في بعض الاخبار من مسح مجموعهما،^٢ فمضافاً إلى ضعف سنده محمول على التقيّة لآته مذهب من يرى المسح من العامة ويقول باستيعاب الرجل كما نقله الشيخ - قدس سره - في «التهذيب».^٣

ثمّ إنه بعد اختصاص الوجوب بمسح الظاهر فقط، فهل يجب استيعابه، أو يكفي مسمّاه عرضاً؟

ظاهر الاية الشريفة هو الثاني؛ بناءً على قراءة «أرجلكم» مجروراً معطوفاً على رؤوسكم؛ لما عرفت من كون الباء بمعنى التبعيض.

وأما بناءً على قراءة النصب، فإن كان عطفاً على مجموع الجارّ والمجرور فالظاهر وجوب الاستيعاب، كما هو المستفاد بالنسبة إلى غسل الوجه واليدين، وإن كان عطفاً على محلّ المجرور فقط فالظاهر أيضاً كفاية التبعيض. هذا ما تقتضيه الاية

١. انظر وسائل الشيعة؛ ١: ٤١٢ - ٤١٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣ - ٢٤.

٢. وسائل الشيعة؛ ١: ٤١٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ٦ - ٧.

٣. تهذيب الأحكام؛ ١: ٩٢.

الشريفة.

حول الاخبار الواردة فى المقام

وأما الاخبار فما يمكن أن يُستدلّ بها لوجوب الاستيعاب طائفة:

منها: صحيحة زرارة الواردة فى حكاية أبى جعفر - عليه السلام - وضوء رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وفيها: أنه - عليه السلام - «مسح مقدّم رأسه وظهر قدميه ببلّة يساره وبقية بلّة يمناه»^١.

ولكن الظاهر أن المقصود من هذه الجملة، هو وقوع المسح ببلّة الوضوء فى قبال المسح بالماء الجديد، فلا يستفاد منها مسح مجموع الظهر. ويؤيده: أن مسح مقدّم الرأس على وجه الاستيعاب لا يكون واجباً، كما عرفت...^٢



فنقول: هذه الرواية^٣ - من حيث ورودها تفسيراً للاية الشريفة - يستفاد منها أن كلمة الباء المفيدة للتبويض لا تنحصر بالرؤوس، بل الارجل أيضاً كذلك، فهى إما أن تكون مجرورة معطوفة على الرؤوس، أو منصوبة معطوفة على محل نفس المجرور.

وعلى التقديرين يستفاد الاكتفاء بالبعض، لا من نفس الرواية ليناقدش فيها بما ذكر، بل من الاية بضميمة الرواية الواردة فى تفسيرها.

وقد عرفت مراراً: أن الاية إنما تكون فى مقام البيان من جميع الجهات ، فهى

١ . الكافى؛ ٣: ٢٥؛ الفقيه؛ ١: ٢٤؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٣٨٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٢.

٢ . آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ٣٩٣ - ٣٩٤.

٣ . صحيحة زرارة؛ الكافى؛ ٣: ٣٠؛ الفقيه؛ ١: ٥٦.

الحجّة في المقام من دون معارض؛ لعدم صلاحية الاخبار المتقدمة للمعارضة؛ لعدم تمامية دلالتها على وجوب الاستيعاب.

ومنها: غير ذلك من الاخبار التي لا حاجة إلى نقلها بعد دلالة الآية الشريفة على أنّ الارجل مثل الرؤوس في وجوب المسح بالبعض، فتدبر. هذا كلّه من جهة العرض.

حول مقدار الممسوح طويلاً وأدّته

وأما من ناحية الطول: فهل الواجب الابتداء من رؤوس الاصابع والانتهاء إلى الكعبين، أو يكفي المسمّى، كما في جانب العرض على ما عرفت ؟

قولان: وقد ادّعى الإجماع على الأوّل،^١ وفي المحكي^٢ عن «الحدائق»: أنّه نقل عن الشهيد - قدس سره - في «الذكرى» احتمال عدم الوجوب،^٣ وبه جزم المحدث الكاشاني في محكي «المفاتيح»^٤، واستظهره صاحب «الحدائق»^٥.

وكيف كان، فلا بدّ من ملاحظة مستند المسألة:

فنقول: أمّا الآية الشريفة فقد عرفت اختلاف قراءة الارجل من جهة الجر والنصب، فلو كانت الارجل منصوبة معطوفة على محلّ الجارّ والمجرور؛ بحيث كان مقتضاه هو امسحوا أرجلكم، فلا إشكال في استفادة الاستيعاب منها؛ لأنّ مقتضى

١. الانتصار: ٢٧ - ٢٨؛ الخلاف: ١: ٩٢ - ٩٣؛ تذكرة الفقهاء: ١: ١٧٠؛ رياض المسائل: ١: ٢٣٧؛ جواهر الكلام: ٢: ٢١٠.

٢. مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٤٠٥.

٣. ذكرى الشيعة: ٢: ١٥٣.

٤. مفاتيح الشرائع: ١: ٤٤؛ انظر مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٤٠٥.

٥. الحدائق الناضرة: ٢: ٢٩١ - ٢٩٤.

للتبويض هى كلمة الباء المنتفية على هذا الاحتمال، نظير الوجه واليدى على ما عرفت من دلالة الاية بظاهرها على وجوب استيعاب غسلهما، ولا ينافى ذلك ما تقدم فى المسألة السابقة: من كفاية المسمى من المسح على ظهر القدم عرضاً، فإنّ خروج جهة العرض لا يوجب عدم الدلالة على الاستيعاب فى جانب الطول.

وبالجملة: فمقتضى هذه القراءة الاستيعاب طولاً.

وأما لو كانت القراءة بالجرّ أو بالنصب عطفاً على محلّ المجرور فقط، فالظاهر كفاية المسمى فى جانب الطول أيضاً؛ سواء قلنا يكون الغاية غاية للمسح أو للممسوح:

أما على الثانى فواضح؛ لأنّ مقتضى هذين الاحتمالين، هو كون الارجل كالرؤوس مدخولة لكلمة الباء، التى أظهر معانيها فى المقام هو كونها بمعنى «من» التبعية - على ما تقدم فى مسألة مسح الرأس - فلو كانت غاية للممسوح، يصير مقتضاها وجوب المسح بشيء من هذا المقدار المحدود بالكعبين، وحينئذٍ فإطلاقها يوجب الاكتفاء بالمسمى فى جانب الطول كالعرض، على ما هو واضح غير خفى.

وأما لو كانت غاية للمسح، فلانّ مقتضى ذلك هو وجوب انتهاء المسح إلى الكعبين، وهو لا ينافى عدم وجوب الاستيعاب؛ إذ يمكن المسح من الموضع القريب إلى الكعبين منتهياً إليهما؛ إذ المفروض أنّ الواجب هو المسح ببعض الارجل، غاية الامر أنّه يجب انتهاءه إليهما، وهو يتحقق فى المثال المذكور؛ إذ لم يقع التحديد من الطرفين حتّى يكون ظاهره وجوب مسح مجموع ذلك مبتدئاً من طرف ومنتهياً إلى الطرف الاخر، بل التحديد إنّما وقع فى طرف الانتهاء فقط.

وبالجملة: كون الكعبين غاية للمسح لا يستلزم الاستيعاب الموجب للشروع من رؤوس الاصابع، كما هو ظاهر.

هذا ما تقتضيه الدقة في الآية الشريفة؛ مع قطع النظر عن التفسير الوارد من أهل البيت، الذين هم العارفون بالكتاب والراسخون في العلم العالمون بتأويله وتنزيله.

وأما مع ملاحظته فنقول:

في دلالة الاخبار على المقام

مقتضى صحيحة زرارة وبكير والصحيحة الأخرى لزراعة المتقدمتين ، هو كون الارجل كالرؤوس في كونها مدخولة لكلمة الباء المفيدة للتبعيض، فاحتمال كونها منصوبة - معطوفة على مجموع الجارّ والمجرور - يندفع بذلك. نعم لا يستفاد من ذلك خصوص الخفض أو النصب معطوفاً على محلّ المجرور فقط.

ولكن لا يترتب على هذا المعنى ثمرة؛ لما عرفت: من أنّ مقتضى كلّ منهما هو عدم وجوب الاستيعاب .

مضافاً إلى دلالة صحيحة زرارة وبكير على كون الكعبين غاية للممسوح؛ وذلك لأنّ التعبير بكلمة «إلى» إنّما وقع في طرف الاصابع، فلو كانت غاية للمسح لا يجوز التعبير بها في طرف الاصابع في مقام التفسير، فوقوعه دليل على كونها غاية للممسوح. وقد عرفت أنّه بناءً عليه لا خفاء في كفاية المسمّى في جانب الطول أيضاً .

ومما ذكرنا يظهر: أنّ ما أفاده في «المصباح»: من أنّ كون كلمة «الباء» في الآية للتبعيض، لا ينافي ظهورها في الاستيعاب من حيث الطول؛ لأنّ معناها على هذا التقدير: فامسحوا من أرجلكم من رؤوس الاصابع إلى الكعبين، وهذه العبارة ظاهرة

أيضاً فى وجوب الاستيعاب طويلاً.^١

لا يتم أصلاً؛ لما عرفت: من أن التحديد لم يقع من الطرفين حتى يكون ظاهراً فى الاستيعاب، بل إنما وقع من طرف واحد، والانتفاء إليه يتحقق فى مثل المثال الذى ذكرنا، من دون استلزام للاستيعاب.

ثم إنه قد استشكل فى دلالة صحيحة زرارة وبكير المتقدمة - المشتملة على أنه إذا مسح بشيء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الاصابع فقد أجزأه - على كفاية المسمى: بأن ذلك مبنى على أن تكون كلمة «ما» بدلاً من القدمين، وأما لو كانت بدلاً من شيء، أو خبراً لمبتدأ محذوف، وهو الضمير الراجع إلى الشيء، فظاهرها - حينئذ - وجوب مسح مجموع ذلك المقدار، كما هو واضح.^٢

وأنت خير: بأن احتمال كونه بدلاً من القدمين، هو أقرب الاحتمالات بنظر العرف، فالترجيح معه، وقد عرفت أنه بناءً عليه لا دلالة لها على الاستيعاب، بل ظاهرها العدم.

ثم إنه فى «المصباح» - بعد ما حكم بقوة الاحتمال الذى رجّحناه - ذكر: أن وقوع الرواية تفسيراً للآية وتفرعاً على ظاهرها، يضعف سائر الاحتمالات، ويقوى احتمال كونه بدلاً من شيء.^٣

وأنت خير: بأن ذلك مبنى على ما ذكره: من استفادة الاستيعاب من الآية ولو كانت كلمة الباء للتبويض،^٤ وقد عرفت فساده وأن الآية تدلّ على كفاية المسمى،

١. مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٤٠٨.

٢. الطهارة، ضمن تراث الشيخ الأعظم؛ ٢: ٢٥٩؛ مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٤٠٩.

٣. مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٤٠٩.

٤. مصباح الفقيه: الطهارة، ٢: ٤١٠.

وحيثُذ فإجمال الرواية - على تقديره - يرتفع بها؛ إذ بعد دلالة الآية على نفى وجوب الاستيعاب لا مجال لغير الاحتمال الذي رجّحناه، فإجمال الآية - من حيث دخول الباء على الأرجل - يرتفع بهذه الرواية وبصحيحة زرارة المتقدمة المصرّحة بالتبويض، وإجمال هذه الرواية - من جهة هذه الاحتمالات - يرتفع بالآية الشريفة الدالة على كفاية المسمّى على تقدير دخول الباء على الأرجل، كما هو واضح.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ مفاد إطلاق الآية - بضميمة الرواية - هو كفاية المسمّى مطلقاً عرضاً وطولاً.

ثمّ إنّّه قد استدللّ للمشهور بجملة من الاخبار^١ منها: رواية عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله - عليه السلام - المتقدمة، الواردة في حكاية المعراج المشتملة على قوله تعالى لنبيّه - صلى الله عليه وآله - «ثمّ امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء ورجليك إلى كعبيك».

ولكن لا يخفى أنّ الغرض من هذه الرواية ونظائرها، إنّما تعلّق ببيان لزوم كون المسح بنداوة الضوء فى مقابل العامة القائلين بلزوم المسح بالماء الجديد، ولو سلّم تعلّق الغرض ببيان الخصوصيّات فاللازم فى الرواية - مضافاً إلى تقييد مسح الرأس الظاهر فى الاستيعاب بمسح مقدّمه، لا كلّه، بل بعضه كما عرفت - أن يقال برفع اليد عن ظهورها فى الرجلين؛ فى وجوب مسحهما جميعاً ظاهراً وباطناً؛ لعدم وجوب مسح الباطن قطعاً كما عرفت، ثمّ رفع اليد عن ظهورها فى وجوب مسح مجموع الظهر بعد تقييدها به؛ لما عرفت من كفاية المسمّى عرضاً بلا شبهة. وكذلك يجب رفع اليد عن ظهورها فى وجوب الابتداء من رؤوس الاصابع والانتهاء إلى الكعبين؛ لما سيأتى من جواز مسح الرجلين مُدبراً ومقبلاً.

ومع ذلك كله كيف يمكن رفع اليد عن ظهور الاية بسبب هذه الرواية؟! ومنها: ما فى رواية بكير وزرارة، عن أبى جعفر - عليه السلام - المشتملة على حكايته وضوء رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - من أنه «مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجد ماء».

ويرد عليه ما عرفت: من أنها مسوقة لبيان أنه مسح بنداوة وضوءه، والدليل عليه قوله: «مسح رأسه»، مع أن الاستيعاب فيه لا يكون واجباً بالاتفاق. ومنها: رواية الاعمش الدالة على أن «الوضوء الذى أمر الله به فى كتابه الناطق: غسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والقدمين إلى الكعبين»^١ ودلالتها على ما ذكره ممنوعة.

ومنها: رواية على بن عيسى الإربلى، عن على بن إبراهيم فى كتابه عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - الواردة فى تعليم جبرائيل - عليه السلام - الوضوء له - صلى الله عليه وآله وسلم - المشتملة على أن «الوضوء على الوجه واليدين من المرفق، ومسح الرأس والرجلين إلى الكعبين»^٢. وهى - مع أنها مرسله - ممنوعة الدلالة.

ونظيرها رواية عيسى بن المستفاد، عن أبى الحسن موسى بن جعفر، عن أبيه - عليهما السلام - «أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال لعلى وخديجة لما أسلما: إن جبرائيل عندي يدعوكما إلى الإسلام...» إلى أن قال: «وإسباغ الوضوء على المكاره: الوجه واليدين والذراعين ومسح الرأس ومسح الرجلين إلى الكعبين» الحديث^٣.

١ . الخصال: ٦٠٣؛ وسائل الشريعة: ١: ٣٩٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ١٨.

٢ . كشف الغمة: ١: ٨٨؛ وسائل الشريعة: ١: ٣٩٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٢٤.

٣ . وسائل الشريعة: ١: ٤٠٠، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٢٥.

ومنها: ما رواه الكليني عن يونس، قال: أخبرني من رأى أبا الحسن - عليه السلام - بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم، ويقول: «الامر في مسح الرجلين موسّع؛ من شاء مسح مُقبلاً ومن شاء مسح مُدبراً، فإنّه من الامر الموسّع إن شاء الله»^١.

ولكنّها - مضافاً إلى كونها مرسلة - لا دلالة لها على وجوب الاستيعاب، فلعلّه - عليه السلام - كان يعمل بالاستحباب، وغرض الراوى إنّما تعلّق ببيان أنّه مسح مُقبلاً ومُدبراً، فلا يرتبط بالمقام.

وكيف كان، فليس هنا ما يدلّ على لزوم الاستيعاب حتّى يقيّد به إطلاق الآية الشريفة.

ولكن ذهب جُلّ العلماء - بل كلّهم إلى زمان الشهيد الذى احتمل عدم الوجوب فى «الذكرى»^٢ - إلى وجوب الاستيعاب بمنعنا عن التمسّك بإطلاق ... الآية، فاللزام والاحوط مراعاة فتوى المشهور....^٣



تتمّة: فى دخول الكعبين فى الممسوح

هل الكعبان داخلان فى المسافة، فيجب مسحهما، أو لا؟ وجهان، بل قولان.^٤
ظاهر الآية الشريفة هو الثانى؛ سواء فرض كونهما غاية للمسح أو للممسوح.

١ . قرب الاسناد: ٣٠٦؛ الكافي: ٣؛ ٣١ تهذيب الأحكام؛ ١: ٥٧، ٦٥؛ الاستبصار؛ ١: ١٧٠؛ وسائل النجعة؛ ١: ٤٠٧.

كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٠، الحديث ٣.

٢ . ذكرى السبعة؛ ٢: ١٥٣.

٣ . آيت الله فاضل لنكرانى: كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٥٠٠ - ٥٠٨.

٤ . المعتمد؛ ١: ١٥٢؛ منتهى المطلب؛ ١: ٦٤؛ انظر مصباح الفقيه؛ الطهارة؛ ٢: ٤٢١.

والوجه فيه: خروج الغاية عن المغنى، كما عرفت فى غسل اليدين^١....

التنبيه الثانى: جواز النكس فى مسح القدمين

إنه يجوز المسح منكوساً. والوجه فيه: إطلاق الآية الشريفة الدالة على أن الواجب هو مسح المقدار المحدود بالكعبين؛ لما عرفت من أن كلمة «إلى» - فى الآية الشريفة - تدلّ على غاية الممسوح - بملاحظة رواية الاخوين المتقدمة^٢ - لو سلمنا ظهورها فى نفسها فى كونها غاية للمسح، ولنا أن ننكر ذلك، ونقول بمنع هذا الظهور، بل الآية - ولو مع قطع النظر عن الرواية - أيضاً ظاهرة فى ذلك، كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية، وحينئذ فإطلاقها يقتضى جواز المسح منكوساً؛ بأن يمسح من الكعب... إلى رؤوس الاصابع، وكذا بعضه مُقبلاً وبعضه مُدبراً...^٣.

التنبيه الثالث: فى الترتيب بين الرجلين

إنه - على الأشهر^٤ - ليس بين الرجلين ترتيب.

والدليل عليه إطلاق خصوص الآية الشريفة الآمرة بمسح الرجل من دون

١ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٥١٥.

٢ . الكافي؛ ٣: ٢٥؛ تهذيب الاحكام؛ ١: ٧٦.

٣ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٥١٧.

٤ . المعبر؛ ١: ١٥٥ - ١٥٦؛ مختلف الشيعة؛ ١: ١٣٠؛ ذكرى الشيعة؛ ٢: ١٥٥؛ مدارك الأحكام؛ ١: ٢٢٢؛ جواهر

الكلام؛ ٢: ٢٢٦ - ٢٢٧؛ مصباح الفقيه؛ الطهارة، ٢: ٤٢٥.

تعرّض للترتيب، وليس هنا إطلاق يمكن الاستناد إليه غيره؛ وذلك لأنّ الاخبار البيانية كلّها مسوقة لبيان جهة أخرى، كانت معركة للاراء بين العامة والخاصّة، وليست واردة لبيان هذه الجهة حتّى يجوز الاخذ بإطلاقها كما يظهر بالتأمّل فيها، بل فى بعضها إشعار بثبوت الترتيب بين الرجلين أيضاً.

وبالجملة: فدعوى: أنّ خلّوها عن التعرّض لهذه الخصويّة على كثرتها وتعرّضها لسائر الخصويّات قرينة على عدم كون هذه الخصويّة ملحوظة عندهم.

ممنوعة جداً؛ لما عرفت من عدم كونها مسوقة لبيان هذه الجهة - كما يظهر لمن راجعها - فليس فى البين إلّا إطلاق الآية الشريفة المقابل للتقييد، فنقول:

الاستدلال بالأخبار على الترتيب بين الرجلين

هنا روايات يمكن تقييد الإطلاق بها:

منها - وهى أظهرها - : صحيحة محدّد بن مسلم، عن أبى عبدالله (ع)، قال: ذكر المسح، فقال: «امسح على مقدم رأسك، وامسح على القدمين، وابدأ بالشّقّ الأيمن»^١.

ومنها: صحيحة زارة قال: قال أبو جعفر (ع): «تابع بين الوضوء كما قال الله - عزّ وجلّ: إبدأ بالوجه، ثمّ باليدين، ثمّ امسح الرأس والرجلين، ولا تُقدّم شيئاً بين يديّ شىء تخالف ما أمرت به، فإنّ غسلت الذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع، وإنّ مسحت الرّجل قبل الرأس فامسح على الرأس قبل الرّجل، ثمّ أعد الرجل، إبدأ بما بدأ الله - عزّ وجلّ به»^٢.

١. الكافي: ٣ / ٢٩ / ٢ ؛ وسائل الشيعة: ١ / ٤١٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٥، الحديث ١.

٢. الكافي: ٣ / ٣٤ / ٥ ؛ الفقيه: ١ / ٢٨ / ٨٩ ؛ تهذيب الأحكام: ١ / ٩٧ / ٢٥١ ؛ الاستبصار: ١ / ٧٣ / ٢٢٣ ؛ وسائل

الشيعة: ١ / ٤٤٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٢٤، الحديث ١.

فإن قوله (ع): «تابع بين الوضوء» حكم كلى بالنسبة إلى جميع أجزائه.
فقوله (ع): «ابدأ بالوجه...» إلى آخره إنما هو مذكور على سبيل المثال، فلا دلالة له على انحصار الترتيب بما ذكر، والدليل عليه ما ذكره (ع) فى الذيل من قوله: «إن مسحت الرجل قبل الرأس...» إلى آخره، فإن مقتضاه وجوب تقديم مسح الرأس على الرجلين، مع أن قوله (ع): «ثم امسح الرأس والرجلين» لا دلالة له على ذلك، كما هو ظاهر.

و منها: رواية أبى هريرة: «أن النبى (ص) كان إذا توضأ بدأ بميامنه»^١.
ولكنها - مضافاً إلى كونها ضعيفة السند^٢ - ممنوعة الدلالة، فإنها حكاية لفعله (ص)، وهو أعم من الوجوب، كما هو واضح.

و منها: رواية محمد بن عبيد الله بن أبى رافع - وكان كاتب أمير المؤمنين (ع) - أنه كان يقول: «إذا توضأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمنى - باليمين - قبل الشمال من جسده»^٣.
ولكنها ضعيفة السند^٤.

و منهما: ما رواه فى «الاحتجاج» عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى، عن صاحب الزمان - عجل الله تعالى فرجه الشريف - : أنه كتب إليه يسأله عن المسح

١. أمالى الطوسى؛ ٣٨٦ / ٨٤٤ ؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٤٤٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ٣.

٢. رواها الحسن بن محمد الطوسى فى مجالسه، عن أبيه، عن محمد بن محمد بن مخلد، عن أبى عمرو، عن يحيى بن أبى طالب، عن عبدالرحمان بن علقمة، عن عبدالله بن المبارك، عن سفيان، عن إسماعيل بن أبى خالد، عن زياد، عن أبى هريرة.

٣. رجال النجاشى؛ ٧: وسائل الشيعة؛ ١: ٤٤٩، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ٤.

٤. رواها أحمد بن على بن العباس النجاشى، عن الحسن التميمى، عن أحمد بن محمد بن سعيد، عن على بن القاسم البجلي، عن على بن إبراهيم بن المعلّى، عن عمر بن محمد بن عمر بن على بن الحسين، عن عبدالرحمان بن محمد بن عبيد الله بن أبى رافع.

على الرجلين بأيهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً معاً؟
فأجاب - عليه السلام - : «يمسح عليهما جميعاً معاً، فإن بدأ بإحدهما قبل
الأخرى فلا يبدأ إلا باليمين».^١

ومنها: رواية الحلبي عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «إذا نسي الرجل أن
يغسل يمينه، فغسل شماله ومسح رأسه ورجليه، فذكر بعد ذلك غسل يمينه
وشماله ومسح رأسه ورجليه، وإن كان إنما نسي شماله فليغسل الشمال، ولا يعيد
على ما كان تَوْضُأً. وقال: أتبع وضوءك بعضه بعضاً».^٢
فإن ذيلها يستفاد منه حكم كلّي بالنسبة إلى جميع أجزاء الوضوء وإن كان
موردها غسل اليدين.

وبالجملة: فالظاهر أنه لا مجال للإشكال في دلالة هذه الروايات على اعتبار
الترتيب؛ وعدم جواز تقديم اليسرى على اليمينى.

نعم مقتضى إطلاق أكثرها تعيّن تقديم اليمينى على اليسرى، ولكنه مقيّد بما إذا
أراد البداية بإحدهما على ما يقتضيه التوقيع المتقدم.

وحينئذٍ فرفع اليد عن إطلاق الآية الشريفة بسبب هذه الروايات - التى بعضها
صريح فى وجوب الترتيب، كصحيحة محمد بن مسلم - ممّا لا إشكال فيه.

ودعوى الشهرة على خلافه^٣ ممّا لا تسمع، خصوصاً بعد دعوى الشيخ - قدس

١ . الاحتجاج؛ ٢: ٥٨٩ - ٥٩٠؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٢٥٠. كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ٥.

٢ . الكافي؛ ٣: ٣٤؛ تهذيب الأحكام؛ ١: ٩٩؛ الاستبصار؛ ١: ٧٤؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٤٥٢. كتاب الطهارة، أبواب

الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٩.

٣ . انظر جواهر الكلام؛ ٢: ٣٢٩.

سره - فى «الخلاف» الإجماع على وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء كلها،^١ فالاقوى والاحوط مراعاة الترتيب، فتدبر.

حول كفاية مسح الرجلين بيد واحدة

ثم إنه هل يجب أن يكون مسح الرجلين بكلتا اليدين؛ بأن يمسح كل واحدة منهما بغير ما يمسح به الأخرى، أو يكفى مسحهما بيد واحدة؟
وعلى التقدير الاول هل يعتبر أن يكون مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى والرجل اليسرى باليد اليسرى، أو يكفى العكس أيضاً؟ وجوه:

مقتضى إطلاق الآية الشريفة - بعد تقييدها بلزوم كون المسح ببِلَّة الوضوء، وكون الالة هى اليد، كما عرفت - هو كفاية المسح باليد مطلقاً؛ بلا اعتبار قيد اخر، فيجوز مسحهما بيد واحدة، وليس هنا ما يمكن أن يستفاد منه التقييد إلاّ صحيحة زارة المتقدمة، الواردة فى حكاية أبى جعفر وضوء رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - وفيها: «ومسح مقدّم رأسه وظهر قدميه ببِلَّة يساره وبقية بِلَّة يمناه». وفيها أيضاً أنه قال أبو جعفر - عليه السلام - : «إنَّ الله وثر يُحبُّ الوتر، فقد يُجزىك من الوضوء ثلاث غُرُفات: واحدة للوجه، واثنان للذراعين، وتمسح ببِلَّة يُمكنك ناصيتك، وما بقى من بِلَّة يمينك ظَهَر قدمك اليمنى، وتمسح ببِلَّة يسارك ظَهَر قدمك اليسرى» الحديث.

ودلالة قوله: «ومسح مقدّم رأسه ...» إلى اخره على المطلوب ممنوعة؛ لأنّه - مضافاً إلى أنّ غاية مدلوله: أنّه - عليه السلام - مسح رجله بكلتا يديه، ولا دلالة فيه على أنّه مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى - أنّه مسوق

ليبان كفاية البَلَّة في مقابل القول باعتبار الماء الجديد، كما هو ظاهر.

وأما قول أبي جعفر - عليه السلام - فدلالته على التقييد مبنية على أن يكون قوله: «وتمسح ببَلَّة يُمْنَاك...» إلى آخره جملة مستقلة غير مرتبطة بسابقتها، وأما لو كان منصوباً معطوفاً على فاعل «يجزيك»؛ بحيث كان متفرعاً على كفاية ثلاث غرفات - كما أن دعواه غير بعيدة - فلا دلالة على المقام؛ لأن مفاده - حينئذٍ - مجرد كفاية ثلاث غرفات والمسح بالبَلَّة وعدم لزوم الماء الجديد، ولا نظر له إلى آلة المسح.

وعلى الأول أيضاً يمكن منع جواز تقييد الآية به؛ لأن اعتبار اليمين في مسح الرأس - مضافاً إلى ظهوره في وجوب مسح الناصية بأجمعها - ربما يوهن التمسك به في مسح الرجل أيضاً.

وبالجملة: فرفع اليد عن إطلاق الآية بسبب هذه الرواية في غاية الإشكال، فالظاهر - حينئذٍ - هو الوجه الأخير وإن كان الاحوط هو الأول.

التنبيه الرابع: حكم من قطع بعض مواضع مسحه

إذا قُطِع بعض موضع المسح يجب عليه المسح على ما بقي، والوجه فيه ما عرفت: من أن التحديد في الآية إنما وقع من طرف الكعب فقط، لا من الطرفين، فإذا قطع بعض موضع المسح فالتقدير على مسح الرجل إلى الكعب - المأمور به في الآية الشريفة - باقية بعد، فيجب عليه مسح المقدار الباقي.^١

اعتبار الترتيب فى الوضوء

قال المحقق - قدس سره - فى «الشرائع»: «الترتيب واجب فى الوضوء يبدأ بغسل الوجه قبل اليمنى، واليسرى بعدها، ومسح الرأس ثالثاً، والرجلين أخيراً، فلو خالف أعاد الوضوء عمداً كان أو نسياناً إن كان قد جفّ الوضوء، وإن كان البلل باقياً أعاد على ما يحصل معه الترتيب»^١.

أقول: يدلّ على وجوب الترتيب بهذه الكيفيّة الإجماع^٢ والسنة^٣، وظاهر الشهيد - قدس سره - فى «الذكرى» دلالة الآية عليه^٤ أيضاً؛ حيث قال: «الواجب السادس: الترتيب عند علمائنا؛ لأنّه تعالى غيى الغسل بالمرافق والمسح بالكعبين، وهو يعطى الترتيب، وإنّ الفاء فى فَأَغْسِلُوا يفيد الترتيب قطعاً بين إرادة القيام وبين غسل الوجه، فتجب البدأة بغسل الوجه قضية للفاء، وكلّ من قال بوجوب البدأة به قال بالترتيب بين باقى الاعضاء»^٥.

أقول: لم أفهم أنّ جعل المرافق غاية لغسل الايدي والكعبين غاية لمسح الارجل كيف يعطى الترتيب وأى ارتباط بين الامرين، وأمّا الفاء فى قوله تعالى: فَأَغْسِلُوا فإنّه وإن كان يفيد الترتيب، إلّا أنّ مفاده الترتيب بين إرادة القيام وغسل الوجه، ومورد الكلام هو الترتيب بين غسل الوجه وبين باقى الاعضاء؛ ألا ترى أنّه

١ . شرائع الاسلام؛ ١: ١٤.

٢ . الخلاف؛ ١: ٩٥ - ٩٦؛ المعتمد؛ ١: ١٥٤؛ تذكرة الفقهاء؛ ١: ١٨٥؛ جواهر الكلام؛ ٢: ٢٤٦؛ مصباح الفقيه؛ الطهارة.

٣ . ٥.

٤ . وسائل الشريعة؛ ١: ٤٤٨، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ١.

٥ . المائدة / ٦.

٥ . ذكرى الشيعة؛ ٢: ١٦١.

لو قيل: جاء زيد فعمرو وبكر، يستفاد منه أن مجيء عمرو متأخر عن مجيء زيد، لا أنه متقدم على مجيء بكر، كما لا يخفى.^١

وبالجملة: فدلالة الآية على اعتبار الترتيب محلّ نظر، بل منع.
ولكن عرفت أن الإجماع والسنة متوافقان عليه. هذا في أصل اعتبار الترتيب.^٢



اعتبار الموالاة

قال المحقق - قدس سره - في «الشرائع»: «الموالاة واجبة، وهى أن يغسل كل عضو قبل أن يجفّ ما تقدّمه. وقيل: بل هى المتابعة بين الاعضاء مع الاختيار ومراعاة الجفاف مع الاضطرار».^٣

أقول: مقتضى الآية الشريفة الواردة فى الباب^٤ عدم وجوب الموالاة؛ لأنّ العطف وقع فيها بالواو.

وأما غيرها من سائر الأدلة فليس فيها ما يدلّ على اعتبار الموالاة بعنوانها.^٥



١. لا يخفى أن المقدار الذى استفاده الشهيد من الآية هو تأخر غسل عن إرادة القيام و وجوب البدأ به، وأما الترتيب بينه وبين سائر الأعضاء، فقد استدل عليه بعدم القول بالفصل و أن كل من قال بوجوب البدأ به قال بالترتيب بينه وبين سائر الأعضاء، [المقرر دام ظلّه].

٢. آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٥٦٥ - ٥٦٦.

٣. شرائع الاسلام: ١: ١٤.

٤. المائدة / ٦.

٥. آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ٥٧٣.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ^١

قد تكرر نقل الإجماع بيننا - بل بين المسلمين - على نجاسة الخمر .
وتدلّ عليها الآية الكريمة: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ.

بناءً على أنّ «الرجس» بمعنى النجس إمّا مطلقاً، أو فى المقام؛ إمّا لنقل الإجماع فى محكى «التهديب» على أنّه هاهنا بمعنى النجس ، أو لمناسبة المقام؛ فإنّ الله تعالى فرّع وجوب الاجتناب عن المذكورات على كونها رجساً من عمل الشيطان، ولايناسب التفرّيع على مطلق الرجس المشترك بين ما لا بأس به ولايجب الاجتناب عنه، وبين ما به بأس، فرفع اليد عن ذات العناوين والتفرّيع على الرجس، لايناسب إلّا كونه بمعنى النجس المعهود الذى كان وجوب الاجتناب عنه معهوداً بينهم.
ويؤيده إطلاق «الرجس» على لحم الخنزير، أو عليه وعلى الميتة والدم فى آية أخرى، وإطلاقه على لحم الخنزير والخمر فى بعض الروايات . ولايبعد أن يكون ذلك تبعاً للآية.

وبناءً على أنّ باب المجازات مطلقاً، ليس من قبيل استعمال اللفظ فى غير ما وضع له، بل من قبيل ادعاء ما ليس بمصداق الماهية حقيقةً مصداقاً، وتطبيق المعنى الحقيقى الذى استعمل اللفظ فيه عليه، كما حقّق فى محله .

ففى المقام استعمل «الرجس» فى النجس الذى هو أحد معانيه بالتقريب المتقدّم، وادعى كون الثلاثة التى بعد الخمر مصداقاً له؛ تنزيلاً لما ليس بنجس منزلته، لقيام القرينة العقلية عليه، ولم تقم قرينة على التنزيل والادعاء فى الخمر، فيحمل على

الحقيقة، فتثبت نجاستها.

لكن بعد اللتيا واللتى، إثبات نجاستها بالاية محلّ إشكال ومناقشة لا مجال للتفصيل حولها.^١



واحتمال أن يكون المراد أن غير المذكورات^٢ قمار حرام وهى قمار غير حرام. بعيد جداً. مع ما عرفت^٣ من إباء الاية الكريمة من التخصيص مضافاً إلى أن الاستعمال أعم.

والإنصاف أن الاستدلال للحكم بصدق عنوانى القمار والميسر عليه فى غير محله. كما أن الاستدلال له بالاية الكريمة، أى قوله: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...** تارة بأن يقال: إن عطف الازلام على الميسر ظاهر فى كونه عنواناً مقابلاً له فىكون الاستقسام بالازلام محرماً لا بعنوان القمار، وبإلغاء الخصوصية منها عرفاً يستفاد الحكم فى مطلق استنقاذ المال باللعب، فإن الظاهر المتفاهم منه أن كون الازلام رجساً من عمل الشيطان ليس لخصوصية فى القداح ولا فى عددها ولا فى الجزور التى كانوا يقتسمونها، بل لاستنقاذ المال بوجه غير مستقيم كالتجارة ونحوها بتوسط الازلام ونحوها.

وأخرى بقوله: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَابْغِضَاءَ...**^٤ بدعوى

١ . كتاب الطهارة؛ ٣: ٢٣٩ - ٢٤٠.

٢ . اللعب بالجوز و البيض.

٣ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ٨ .

٤ . المائدة / ٩١.

أن ما يوجب ذلك يكون من عمل الشيطان ويجب الاجتناب عنه.
غير وجيه، لأن استظهار مغايرة اللعب بالازلام مع القمار بمجرد العطف مع عدّ اللغوئين الازلام قمار العرب، غير صحيح. وتخصيصه بالذكر لعلّه لاجل التعارف بينهم، لا لاشدّية حرمة من غيرها حتّى يقال: إنّ الشطرنج كأنّه أشدّ كما يظهر من التأكيد والتشديد فى أمره.

وإلغاء الخصوصية وإن يمكن بالنسبة إلى بعض الالات، كتبديل الازلام بالاوراق ونحوها، لكن بالنسبة إلى مطلق اللعب برهن غير ممكن، كالقراءة والخطّ والمصارعة ونحوها.

وقد مرّ أن ذيل الآية ليس تعليلاً حتّى يدلّ على حكم غير المورد.
إمكان الاستدلال بآية التجارة على المطلوب

نعم لا يبعد جواز الاستدلال على المطلوب بقوله تعالى: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ^١
بأن يقال: إنّه بعد معلومية أنّ قوله: لَا تَأْكُلُوا كناية، يحتمل أن يكون كناية عن مطلق التصرفات، فيكون المراد: لا تتصرفوا فى الاموال الحاصلة بالباطل إلاّ ما حصل بتجارة عن تراض.

ويحتمل أن يكون كناية عن تحصيل الاموال بالباطل، فيكون النهى متعلّقاً على سبب تحصيلها، فيكون المعنى: لا يجوز تحصيل المال بالاسباب الباطلة كالقمار والبخس والسرقة ونحوها.

ويرجح هذا الاحتمال بالروايات الواردة فى تفسيرها:
كصحيحة زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قوله عزّ وجلّ:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ؟ فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك».

فإن الظاهر منها أن الله - تعالى - نهاهم عن القمار بالمعنى المصدري، لا عن التصرف في الاموال.

ونحوها رواية العياشي عن أسباط بن سالم، قال: كنت عند أبي عبد الله - عليه السلام - فجاء رجل فقال: أخبرني عن قول الله عز وجل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ قال: «يعنى بذلك القمار».^١

وقريب منها رواية محمد بن عيسى المروية عن نوادر ابنه، وأظهر منها رواية العياشي الاخرى عن محمد بن علي عن أبي عبد الله - عليه السلام - في قول الله - عز وجل: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ قال: «نهى عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عن ذلك».

ويؤيده استثناء التجارة عن تراض. فكأنه قال: لا يجوز استنقاذ الاموال بشيء من الاسباب الباطلة، لكن لابد وأن يكون بنحو التجارة عن تراض.

فإذا كان النهي متعلقاً بالاسباب التي تحصل بها الاموال كالقمار والبخس والربا والسرقة - كما فسرت بها أيضاً على ما حكى - ويكون المعنى: لا يجوز تحصيل المال بتلك الأمور، تدل الآية بإطلاقها على حرمة كل لعب يكون فيه رهن، وكذا لو كان المذكور جزء مدلولها.

واحتمال أن يكون النهي إرشاداً إلى البطلان غير وجيه، لأن ما تدخل في الآية غالباً لا تكون من قبيل المعاهدات التي تتصف بالصحة والبطلان، فلا يجوز رفع اليد

١ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتسب به، الثانية مرسله.

٢ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتسب به، الثانية مرسله.

عن ظاهر النهى الدالّ على التكليف.

والإنصاف أنّ الاستدلال بالاية لا يخلو من وجه، وإن لا يخلو من مناقشة:
بأن يقال: إنّ غاية ما يمكن إثبات دخوله فى الاية القمار، لورود روايات فيه
يصحّ اسناد بعضها. فحينئذ يمكن أن يكون النهى عن الاكل كناية عن تحصيل المال
بأسباب كالقمار مقابل التجارة، لا كالسرقة والخيانة. فمع تعلّق النهى بالتحصيل
بالاسباب أو بالاسباب لا يستفاد منه الحرمة التكليفية، لظهوره فى الإرشاد إلى
البطلان وعدم السببية، كسائر الموارد من الاشياء والنظائر.

نعم لو قام دليل على دخول السرقة والظلم ونحوهما فيها لامكن الاستدلال بها بما تقدّم.
مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ القمار الوارد فى الاخبار المفسّرة بمعنى الرهن، كما
قيل: إنه أصله. فعليه يمكن حفظ ظهور الاية فى دلالتها على حرمة التصرف فى
الاموال الحاصلة بالباطل.

بل لقائل أن يقول: إنّ إدخال القمار فى الاية تعبديّ لا مفاد لها كتفسير الاوثان
بالشترنج، فلا يجوز رفع اليد عن ظاهرها بدخول مصداق تعبديّ فيها لا يعلم
كيفية إرادته ودخوله.^١



أنّ التمسك بقوله تعالى: إنّما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل
الشيطان فاجتنبوه بدعوى أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرجس، فيدلّ على علّية
الرجس لذلك، وأنّ المذكورات واجبة الاجتناب، لكونها رجساً، فتدلّ الاية على

وجوب الاجتناب عن كلّ رجس، ومقتضى إطلاق وجوب التجنّب عنه الاجتناب عن جميع التقلّبات، ومنها البيع و الشراء، غير وجيه.

لأنّ الظاهر منها، أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرجس الذى هو من عمل الشيطان، وكون الشيء من عمله بأى معنى كان، لا يمكن لنا إحرازه إلاّ ببيان من الشارع، ومع الشكّ فى كون شيء من عمله، كالبيع والشراء، لا يمكن التمسك بها لإثبات وجوب الاجتناب، هذا. مع أنّ نفس الخمر ليست من عمله، وإن كانت رجساً فلا بدّ من تقدير، و لعلّ المقدّر الشرب، لا مطلق التقلّبات.

إلاّ أن يقال: إنّ جعل الخمر من عمله، وهى من الاعيان مبنى على ادعاء، و المصحّح له هو كون جميع تقلّباتها من عمله، ومع حرمة شربها فقط، لا يصحّ أن يقال: إنّها من عمله بنحو الإطلاق.

والمجاز فى الحذف قد فرغنا عن تهجينه فى محله.

ثمّ إنّ الرّجس مطلقاً أو فى خصوص المورد، بمناسبة ذكر الميسر والانصاب والازلام، يشكل أن يكون بمعنى النجاسة المعهودة، وإن كان له وجه صحّة، لو ثبتت إرادته، لكن استظهار كونه بمعناها مشكل بل ممنوع.

ويتلوهما فى عدم صحّة التمسك بها للمطلوب قوله تعالى: والرجز فاهجر^١ فإنّ كونه بمعنى النجاسة المعهودة غير ظاهر، كما لم يحتمله الطبرسى فى تفسيره، ولم ينقل احتماله من المفسّرين.

وعلى فرضه لا يبعد أن يكون المراد من هجره، الهجر فى الصلاة، كما لعلّه الظاهر من قوله تعالى قبلها: وثيابك فطهر^٢ فيكون من قبيل ذكر العامّ عقيب الخاص.

١. المدر / ٥.

٢. المدر / ٤.

وكيف كان فالاستدلال للمطلوب بها محل إشكال و منع.^١

فنقول: لاشبهة فى أن الاصل الاولى - كأصالتى الحلّ والإباحة، وعموم خلق ما فى الارض جميعاً لنا - جواز الانتفاع بكلّ شىء، من كلّ وجه، إلّا ما قام الدليل على التحريم.

وقد ادعى الاصل الثانوى على حرمة الانتفاع بالاعيان النجسة وبالمتنجسات، مستدلاً بالكتاب والسنة والإجماع.

فمن الاول، قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** بدعوى رجوع الضمير إلى الرجس، وأنّ وجوب الاجتناب عن المذكورات لانسلاكلها فيه، إمّا حقيقة كالخمر، أو ادعاء كغيرها، وأنّ الرجس هو النجس المعهود، ووجوب الاجتناب عن الشىء يقتضى عدم الانتفاع بشىء منه، وإلّا لم يناسب التعبير بالاجتناب والتباعد عنه، فتدلّ على حرمة الانتفاع مطلقاً عن كل رجس و نجس.

منع دلالة الكتاب على حرمة الانتفاع بالنجس

وفيه أولاً: ممنوعية رجوع الضمير إلى الرجس، إذ من المحتمل رجوعه إلى عمل الشيطان، بل لعلّه الانسب فى مقام التأكيد عن لزوم التجنب عن المذكورات. ولو سلّم رجوعه إليه، لايستلزم الرجوع إليه مطلقاً، بل مع قيد كونه من عمل الشيطان، وإلّا فلو كانت علّة وجوب الاجتناب، كون الشىء رجساً لم يكن ذكر عمل الشيطان مناسباً.

والرجوع إلى كل منهما مستقلاً، لو فرض إمكانه خلاف الظاهر.

فيمكن أن يقال - بعد رجوع الضمير إلى الرجس الذى من عمل الشيطان: إن الرجس على نوعين: ما هو من عمله يجب الاجتناب عنه، وما ليس كذلك لا يجب، فتدلّ أو تشعر على جواز الانتفاع فى الجملة بالنجاسات.

وثانياً: أنّ الظاهر منها، ولو بمناسبة قوله: من عمل الشيطان، وبقرينة قوله متصلاً به: إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة أنّ شرب الخمر والمقامرة وعبادة الاوثان رجس من عمله، لا بنحو المجاز فى الحذف، بل بادّعاء أن لاخاصية للخمر، إلّا شربها، ولا للميسر إلّا اللعب، إذا كان المراد به آلاته، وأمّا إن كان المراد، اللعب بالالة فلا دعوى فيه، ويكون قرينة على أنّ المراد بالخمر أيضاً شربه، وبالنصاب عبادتها، بنحو ما مرّ من الدعوى.

فإنّ إيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، إنّما هو بشرب الخمر والمقامرة. وإمسакها للتخليل، ليس من عمل الشيطان، ولا آلة له لإيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله.

هذا مع أنّ فى كون الرجس بمعنى النجس المعهود إشكالاً، فإنّه - على ما فى كتب اللغة - جاء بمعان، منها: العمل القبيح. فدار الأمر بين حمله على الرجس بمعنى القذر المعهود، وارتكاب التجوز فى الآية زائداً على الدعوى المتقدمة، أو حمله على القبيح وحفظ ظهورها من هذه الحيثية، والثانى أولى.

مع أنّ فى تنزيل عبادة الاوثان - التى هى كفر بالله العظيم - منزلة القذارّة، أو تنزيل نفسها منزلتها - أى منزلة القذارّة الصورية فى وجوب الاجتناب - ما لا يخفى

من الوهن، فإنه من تنزيل العظيم، منزلة الحقيق فى مورد يقتضى التعظيم، تأمل^١.

المسألة الرابعة: فى القمار

القمار حرام إجماعاً، وكتاباً وسنةً، إذا كان اللعب بالالات المعدة لذلك مع رهان. وهو المتيقن من عنوان القمار والميسر فى الكتاب والسنة ومعقد الإجماع. ولا فرق بين أنواعه من النرد والشطرنج وغيرهما، حتى اللعب بالجوز والبيض، للصدق على اللعب بهما عرفاً، ولو للتعارف بالمقامرة معهما. ولو شك فى الصدق فلا شبهة فى إلحاقه به نصاً وفتوى.

هل يصدق القمار على اللعب بالالات بلا رهان أو اللعب بغيرها مع رهان...؟
إنما الإشكال والكلام فى صدق العنوانين على اللعب بالالات بلا رهان، وعلى اللعب بغيرها برهان أو غيره.

ولا ينبغي الريب فى عدم صدقهما على الأخير، وإن يظهر من بعضهم إطلاقهما على مطلق المغالبة، لكنه خلاف المتبادر والمرتكز فى الأذهان من القمار، وخلاف كلمات اللغويين فيه وفى الميسر الذى هو أخص منه أو مساوق له، على ما يأتى الإشارة إليه.

والظاهر عدم صدقهما على ما قبله أيضاً، لأن القمار عرفاً ليس مطلق المغالبة برهان. فلا يقال لمن جعل الرهان بإزاء الغلبة فى حسن الخط، أو تجويد قراءة القرآن، أو سرعة العدو أو الرمي ونحوها: إنه مقامر، ولا لفعلها: إنه قمار. والعرف أصدق

شاهد عليه.

ويؤيد ما ذكرناه بل يشهد عليه ما ورد من جواز السبق والرماية مع شرط الجعل عليه،^١ مع إباء قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ** عن التخصيص، وسيأتى أن الميسر هو مطلق القمار. وأما عدم صدق الميسر فكذلك بناء على أنه القمار، وأوضح منه بناء على التفسير الاتي.

ولا يبعد عدم صدقهما على اللعب بالالات بلا رهان، كما تشهد به كلمات كثير من اللغويين، كصاحب القاموس، والمجمع، والمنجد، ومنتهى الإرب، ومحكى لسان العرب، فإنها طفحت بقيد الرهان.

ففى القاموس: «قامره مقامرة وقماراً فقمره: راهنه فغلبه» وفى المنجد: «قمر يقمر قمرأ: راهن ولعب فى القمار». ثم قال: «قامره مقامرة وقمارأ: راهنه ولاعبه فى القمار» إلى أن قال: «تقامر القوم: تراهنوا ولعبوا فى القمار» إلى أن قال: «القمار مصدر: كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً، سواء كان بالورق أو غيره». وفى المجمع: «القمار بالكسر: المقامرة. وتقامروا: لعبوا بالقمار، واللعب بالالات المعدة له على اختلاف أنواعها، نحو الشطرنج والنرد وغير ذلك. وأصل القمار الرهن على اللعب بالشئ من هذه الاشياء، وربما أطلق على اللعب بالخاتم والجوز».

ويظهر ذلك أيضاً من المقنع الذى هو متون الاخبار بشهادة الصدوق. نعم يظهر من بعض إطلاقه على مطلق المغالبة. وهو غير ثابت، وعلى فرض ثبوته أعم من الحقيقة، وإن كان حقيقة فهو مخالف للعرف العام، وهو مقدم على غيره، تأمل.

وأما عبارة الصحاح فلم يظهر منها المخالفة لما قلناه، وكان ما حكى عن ابن دريد مجملة، ويظهر منه أنه يطلق على المغالبة فى الفخر، وهو على فرض صحته يأتى فيه ما تقدّم آنفاً.

تفسير الميسر وبيان المراد منه

فالإنصاف أن إثبات صدقه على ما ذكر مشكل، ولا أقلّ من الشكّ فيه، فلا يمكن إثبات حرمة الثلاثة بالمطلقات على فرض وجود الإطلاق، وكذا بما دلّت على حرمة الميسر، كالاية الكريمة وغيرها، فإنه - على ما يظهر من اللغويين بل من بعض الاخبار - إمّا عبارة عن الجزور التى كانوا يتقارون عليها، أو عبارة عن اللعب بالقداح، وهو لعب العرب. وعلى هذا التفسير أخصّ من القمار، سواء فسّر باللعب بالالات مطلقاً أو مع الرهان، أم فسّر بالمغالبة مطلقاً، لأنّ اللعب لا يكون إلاّ بالرهان. ولا يبعد أن يكون كذلك على التفسير الاول، لقوّة احتمال أن يكون كناية عن التفسير الثانى.

وكيف كان لا تكون الصور الثلاث منطبقة عليه ولو مع إلغاء الخصوصية عن لعب العرب بالازلام، لأنّ غاية ما يمكن دعوى إلغائها هو حيثالات لا حيث الرهان.

بل الاقرب أن الميسر مطلق القمار، كما فسّر به فى بعض كتب اللغة كالمجمع والمنجد، وبعض كتب الادب، وكذا بعض التفاسير كمجمع البيان، وحكى عن ابن العباس وابن مسعود ومجاهد وقتادة والحسن^١.

ويؤيده مقابلته للازلام التى قمار العرب.

وتشهد له الروايات:

كرواية جابر عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: «لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ إِثْمًا

الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا الْمَيْسِرُ؟ قَالَ: كُلُّ مَا تَقُومَرُ بِهِ حَتَّى الْكَعَابُ وَالْجُوزُ»^١.

وعن تفسير العياشي عن الرضا - عليه السلام - قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»^٢.

وعنه عليه السلام: «إِنَّ الشَّطْرَنْجَ وَالنَّرْدَ وَأَرْبَعَةَ عَشَرَ وَكُلَّ مَا قُومَرُ عَلَيْهِ مِنْهَا فَهُوَ مَيْسِرٌ»^٣ وهو المناسب لمادة اليسر، ففي مجمع البيان: «أصله من اليسر خلاف العسر». وفي مجمع البحرين: «الميسر القمار، وقيل: كل شيء يكون منه قمار فهو الميسر حتى لعب الصبيان بالجوّز الذي يتقامرون به...» وقال: «ويقال: سُمِّيَ مَيْسِرًا لِتَيْسَرِ اخْتِذِ مَالٍ الْغَيْرِ فِيهِ مِنْ غَيْرِ تَعَبٍ وَمَشَقَّةٍ»^٤.

فتمتصّل ممّا ذكر عدم استفادة حكم الصور الثلاث من الروايات وغيرها الواردة في حرمة القمار، والميسر.

إلّا أن يقال: إنّ حكم اللعب بالآلات بلا رهان يستفاد من قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ...**

بناءً على أنّ المراد بالميسر فيها هو آلات القمار لا القمار، بقرينة كون المراد بالثلاثة الآخر المذكورة الذوات، وبقرينة حمل الرّجس عليها، وهو يناسب الذوات لا الأفعال إلّا بتأويل، سواء أُريد به النّجس المعهود كما ادّعى الإجماع عليه شيخ الطائفة في محكي التهذيب في مورد الآية وهو واضح، أم أُريد الخبيث، فإنّه أيضاً يناسب

١ . الوسائل: ١٢: ١١٩، كتاب التجارة، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ . تفسير العياشي: ١: ٣٣٩.

٣ . تفسير العياشي: ١: ٣٣٩.

٤ . مجمع البيان: ٣ - ٤: ٣٦٩.

الذوات. وحمله على اللعب والشرب لا يخلو من ركاقة.

وتشهد له جملة من الروايات: كرواية جابر المتقدمة.

و رواية محمد بن عيسى، قال: كتب إليه إبراهيم بن عنبسة، يعنى إلى على بن محمد - عليهما السلام: «إن رأى سيدي ومولاي أن يخبرنى عن قول الله - عز وجل - يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ الْآيَةِ، جعلت فداك». فكتب: «كل ما قور به فهو الميسر»^١.

وفى عدة روايات عدّة النرد والشطرنج من الميسر^٢ والحمل على اللعب بها خلاف الظاهر. فحمل الرجس وعمل الشيطان فى الآية المتقدمة على المذكورات باعتبار ذاتها، إذ كما يصح أن يقال: إن الخمر رجس خبيث، يصح أن يقال: إن الشطرنج كذلك، كما تشعر به الأمر ولو ندباً لفعل يد المقلب له. وكونها من عمل الشيطان باعتبار أنها مصنوعة بيد الإنسان بإغرائه ووسوسته، فيصح أن يقال: إن ذات الخمر والالات الحاصلة بإغرائه من عمله، ولو بقرينة الروايات المتقدمة.

وتدلّ عليه رواية أبى الجارود عن أبى جعفر - عليه السلام - فإنه بعد بيان معنى المذكورات قال: «كلّ هذا بيعه وشرأوه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم، وهو رجس من عمل الشيطان»^٣.

فإن الظاهر منها أن نفس المذكورات التى لا يجوز بيعها رجس من عمل الشيطان. فعليه يكون الأمر بالاجتناب عن الاتات ذواتها مقتضياً لحزمة الانتفاع بها انتفاعاً مقصوداً متعارفاً، ولا شبهة فى أن اللعب بها للتفريح والمغالبة من الانتفاعات المقصودة

١. الوسائل؛ ١٢: ٢٤٣، كتاب التجارة، الباب ١٠٤ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

٢. الوسائل؛ ١٢: ١١٩، ٢٣٧، ٢٤٢، الابواب ٣٥، ١٠٢، ١٠٤ من ابواب ما يكتسب به.

٣. الوسائل؛ ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٢ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

المتداولة، سيّما لدى الأمراء وخلفاء الجور. وليس الأمر بالاجتناب مخصوصاً باللعب برهان، بل أعمّ منه، سيّما مع كيفة تعبیر الاية الكريمة بأنّه رجس من عمل الشيطان.

نعم ورد في بعض الروايات تفسير الميسر بالقمار:

كرواية الوشاء عن أبي الحسن - عليه السلام - قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»^١ وعن تفسير العياشي نحوها.^٢

وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر - عليه السلام - في قول الله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ...» «وَأَمَّا الْمَيْسِرُ فَالنَّرْدُ وَالشُّطْرَنْجُ. وَكُلُّ قَمَارٍ مَيْسِرٌ».^٣

فيمكن حمل الروايات المتقدمة على بيان المراد من الاية كما يظهر منها، والروايتين المتقدمتين آنفاً على تفسير الميسر مطلقاً، لا المراد بالاية.

وأما الاخيرة فيحتمل فيها أن يكون المراد بكلّ قمار كلّ آلة له بقرينة «النرد والشطرنج»، كما يحتمل أن يكون المراد بهما بقرينة «كلّ قمار» للعب بهما، ففيها إجمال.

اختلاف الروايات في تفسير الميسر

بل يمكن أن يقال: إنّ الروايات في تفسير الميسر على طوائف:

منها: ما دلّت على أنّه الآلات، كالروايات المتقدمة.

ومنها: ما دلّت على أنّه الرهن، كصحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن - عليه

السلام - قال: «النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قورم عليه فهو ميسر».^٤

١ . الوسائل: ١٢: ١١٩، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتب به، الحديث ٣.

٢ . تفسير العياشي: ١: ٣٣٩.

٣ . الوسائل: ١٢: ٢٣٩، الباب ١٠٢ من ابواب ما يكتب به، الحديث ١٢.

٤ . الوسائل: ١٢: ٢٤٢، الباب ١٠٤ من ابواب ما يكتب به، الحديث ١.

ورواية العياشى فى محكى تفسيره عن ياسر الخادم عن أبى الحسن الرضا - عليه السلام - قال: سألته عن الميسر قال: «التفل من كلّ شىء». قال: «والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدرهم وغيره»^١.

وضبط التفل مختلف فى الوسائل: ففى مورد بالتاء والفاء. وفى مورد بالتاء المثلثة والقاف. وفى مورد بالنون والعين. ولم يظهر معنى مناسب فى اللغة لما فسّر فى الرواية. ومن المحتمل أن يكون بالنون والفاء محرّكة، بمعنى الغنيمة، فيكون ما بين المتراهنين نفل وغنيمة.

ومنها: ما دلّت على أنّه الاالات والرهن جميعاً، كالمحكى عن تفسير العياشى عن الرضا - عليه السلام - قال: سمعته يقول: «إنّ الشطرنج والترد وأربعة عشر وكلّ ما قور عليه منها فهو ميسر»^٢.

فإنّ الظاهر منه أنّ الشطرنج وتالييه ذاتهما ميسر، وكلّ ما قور عليه أيضاً ميسر. وما قور عليه هو الرهن.

وإرجاع أحد المعطوف والمعطوف عليه إلى الآخر بأن يقال: إنّ المراد بالشطرنج وتالييه رهانها، أو إنّ المراد بما قور عليه ما قور به، خلاف الظاهر سيّما الاول منهما.

الجمع بين روايات الباب

فيمكن أن تجعل الرواية شاهدة جمع لسائر الروايات، بأن يقال: إنّ المراد بالتفسير المذكورة التفسير بالمصاديق، ويكون الميسر فى الاية جميع المذكورات من الالة والعمل والرهن ولو باستعمال اللفظ فى أكثر من معنى، مع قرينة الروايات، أو استعماله فى جامع انتزاعى، أو إرادة المعانى ولو بنحو من الكناية، كما فى غيره من

١. الوسائل: ١٢: ١٢١، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

٢. الوسائل: ١٢: ١٢٠، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١١: تفسير العياشى؛ ١: ٣٣٩، الحديث ١٨٢.

الموارد الكثيرة الواردة في الكتاب العزيز المفسرة بالروايات.

وعليه أيضاً يصح الاستدلال بالاية الكريمة على حرمة اللعب بالالات بلا رهن بمثل ما تقدّم.

وأما ما عن أمير المؤمنين - عليه السلام - أنه قال: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر»، فلا بدّ من تأويله، أو تقييده، أو ردّ علمه إليه، مع أنه ضعيف سنداً. ثمّ إنّ ما ذكرناه من استفادة الحكم من الاية الكريمة لا ينافي ذيلها، بتوهم أنّ ما يوجب الوقوع في البغضاء والعداوة القمار برهن، لا مطلق اللعب بالالات للتفريح ونحوه.

وذلك - مضافاً إلى أنّ التنافس في الغلبة على الخصم ليس بأقلّ من التنافس في تحصيل الاموال التي تجعل رهناً، سيّما عند أرباب التّنزّه والمترفين وعليه يوجب ذلك الوقوع فيهما - أنّ الوقوع فيهما ليس علّة للحكم ضرورة حرمة الخمر والميسر برهن مطلقاً، سواء حصل منهما العداوة و البغضاء أم لا، كما لا يحرم مطلق ما يوقع فيهما، فالوقوع فيهما أحياناً ومعرضيتهما لذلك نكتة الجعل، ولا ريب في حصوله باللعب بلا رهن.

مضافاً إلى أنّ مفاد الاية: أنّ الشيطان يريد أن يوقعهما بينكم، لا أنّ السرّ وقوعهما، ولا يجب وقوع مراده دائماً بل يكفي كونهما في معرض ذلك، ولا شبهة في أنّ اللعب بلا رهان في معرض ذلك، ويكون آلة وشبكة للشيطان لإيقاع فساد، ولو كان في الاية نوع كناية أو استعارة لا يفرق أيضاً بين اللعب برهن وغيره.

والإنصاف أنّ استفادة الحكم من الاية ليست بعيدة.

الاستدلال على حرمة مطلق اللعب بجملته من الروايات ويمكن الاستدلال على المطلوب بروايات:

منها: رواية أبي الجارود عن أبي جعفر - عليه السلام - في قول الله: **إِنَّمَا الْخَمْرُ**

الميسر... وفيها: «أما الميسر فالنرد والشطرنج. وكلّ قمار ميسر». ثم عدّ الانصاب والازلام فقال: «كلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم، وهو رجس من عمل الشيطان...».

بتقريب أن المراد من الميسر فى الآية إن كان الآلات أو الأعم منها كما تشهد به الروايات فقد مرّت دلالتها على المطلوب، وإن كان المعنى المصدري وكان التقدير فى الخمر وغيرها ما يناسبها كالشرب والعبادة، يكون المراد بالنرد والشطرنج فى الرواية أيضاً للعب بهما، ويكون عطف كلّ قمار عليهما عطف العامّ على الخاصّ بقرينة كونها مفسّرة للميسر.

فعلى هذا يراد بقوله: «كلّ هذا بيعه وشراؤه...» الخمر وآلات القمار والانصاب والازلام. فكأنّه قال: «شرب الخمر واللعب بآلات القمار وعبادة الانصاب حرام، وبيع المذكورات والانتفاع بها حرام». فيكون المراد منها بقرينة المحمول متعلقات الموضوعات، فتدلّ على حرمة الانتفاع بآلات القمار، سواء الشطرنج وغيره. والانتفاع المتعارف المطلوب من تلك الآلات بما هى آلات يعمّ اللعب للتنزّه والتفريح بلا رهن. وأما ما أفاد شيخنا الانصارى من الشاهدين على أن المراد بالقمار ليس المعنى المصدري فغير وجيه، سيّما مع بنائه فى غير المورد على أن المقدّر فى كلّ من المذكورات ما يناسبها. إذ مع استظهار ذلك من الآية لا محيص عن حمل الشطرنج والنرد على اللعب بهما وإرجاعهما إلى عنوان القمار لا العكس.

ومع الفضّ عنه لا يكون الشطرنج والنرد قرينة على أن المراد بكلّ قمار آلاته، لاحتمال أن يراد بهما نفسيهما، وبكلّ قمار عنوان القمار، أى المعنى المصدري، فيكون المنظور إثبات شمول الآية للآلات وللقمار.

وعليه وإن يمكن الاستدلال بالآية ببركة الرواية، لكن لا بطريق أفاده، بل بإطلاق

الاجتناب المأمور به.

وأما قوله: «كلّ هذا بيعه وشراؤه...» لا يدلّ على ما رامه، لأنّ المشار إليه بـ«هذا» ما يصحّ بيعه من المذكورات، أى الخمر والشرطنج والورد ونحوهما والانصاب والازلام، من غير احتياج إلى ارتكاب خلاف الظاهر، أى حمل القمار الظاهر فى المعنى المصدري على الآلات. سيّما أنّ إرادة الآلة من القمار لا تخلو من بعد بخلاف إرادتها من الميسر.

والإنصاف أنّ التمسك بها لا يحتاج إلى ذلك التكلّف، بل على احتمال يكون للآية الدلالة عليه وعلى احتمال للرواية.^١



حول أدلة حرمة سائر الانتفاعات بالماء النجس

ثمّ إنّ كما يحرم استعمال المياه المتنجّسة فى الأكل والشرب، هل يحرم سائر الانتفاعات بها؟

قد يقال - كما قيل - بعدم جواز الانتفاع بها مطلقاً؛ لقوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَلْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ**.

بتقريب: أنّ الضمير فى قوله: **فَاجْتَنِبُوهُ** راجع إلى الرّجس، وأنّ المراد منه هو النجاسة، والمراد بالاجتناب عن الشئ فرض ذلك الشئ كالعدم؛ بمعنى عدم ترتيب الاثر عليه أصلاً، فمفاد الآية النريفة: وجوب الاجتناب عن جميع النجاسات،

١ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ٧ - ١٨.

٢ . مجمع الفائدة و الرهان؛ ١: ٢٨١؛ انظر الامام الخميني (ره)؛ المكاسب المحرمة؛ ١: ١٩.

وعدم الانتفاع بشيء منها أى انتفاع كان.

وفيه أولاً: أن المراد من الرّجس ليس هى النجاسة والقذارة، كما توهمه المستدل، بل المراد به العمل القبيح؛ لأنّ تنزيل الخمر وسائر المذكورات فى الآية الشريفة مع غاية الاهتمام بها، منزلة النجس الذى لا يكون بهذه المرتبة من الاهميّة، مستبعد جدّاً، وكيف يقاس عبادة الاوثان - التى مبنى الشريعة على مكافحتها والجهاد لإزالتها - بشرب النجس الذى لا يترتب عليه إلا مجرد مخالفة تكليف تحريمى ولعمري إنّ هذا ادعاء لا يمكن أن يصدر من عاقل، فضلاً عن فاضل. وثانياً: سلّمنا أن المراد من الرّجس هو القذر والنجس، ولكن لانسلّم أن يكون الضمير راجعاً إليه لأنّه يحتمل أن يرجع إلى عمل الشيطان، خصوصاً مع قرينه منه.

وثالثاً: لو سلّمنا جميع ذلك، لكن لانسلّم أن يكون المراد من الاجتناب هو عدم الانتفاع به أصلاً، بل المراد به: هو عدم الانتفاع بالاثار الظاهرة المتصورة منه عند العقلاء.

ومما ذكرنا يظهر: فساد الاستدلال^١ بقوله تعالى: وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ،^٢ مضافاً إلى أن وروده فى أوائل الإسلام - لكونه جزءاً من السورة التى نزلت أولاً أو ثانياً على الاختلاف^٣ - قرينة على عدم كون المراد بالرجز هو النجس، كما لا يخفى.^٤



١. غنية النزوع؛ ١: ٤٦.

٢. المذتّر / ٥.

٣. راجع مجمع البيان؛ ١٠: ٥٧٩، ٧٨٠.

٤. آيت الله فاضل لنكرانى؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخمينى): ١٣٩ - ١٤٠.

أَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَ طَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا
ذُمْتُمْ حُرْمًا وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ^١

ويمكن الاستدلال على فسادها^٢ بالاية الكريمة: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا
ذُمْتُمْ حُرْمًا بعد ظهور الصيد فى المصيد؛ أى الحيوان الوحشى، ولايراد به المعنى
المصدرى؛ وذلك بقريئة إضافة إلى البرّ وإلى البحر فى الاية المتقدمة عليها.
وبقريئة قوله تعالى: مَتَاعاً لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ.

وبقريئة الايتين المتقدمتين؛ أى قوله تعالى: لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَافًى
أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ^٣ وقوله تعالى: لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ^٤ وإنما أطلق على الحيوان:
«الصيد» باعتبار كونه فى معرض الاصطياد، وهو إطلاق شائع.

فعلى هذا: حرّمت الاية الكريمة ذات الصيد، وتحريمها - كما قلنا فى الاشباه
والنظائر- مبنى على دعوى كونها بتمام حقيقتها حراماً ممنوعاً، ومصحح الدعوى كون
الصيد ممنوعاً بجميع تقلّباته؛ اصطياداً، وحيازةً، وتملكاً، وبيعاً، وشراءً، وإعارةً،
واستعارةً، واستئماناً، وإمساكاً، وغيرها.

وقد قلنا: إنّ الحرمة تكليفاً ووضعاً ليست بمعنيين مختلفين، حتّى يقال كما قيل:
لا جامع بينهما،^٥ بل هى بمعنى المنع، وهو فى جميع الموارد معنى واحد، لكن المنع
عن الأمور النفسية كشرب الخمر، والاصطياد، ظاهر فى ممنوعية نفسها فى

١ . المائدة / ٩٦ .

٢ . عارية الصيد .

٣ . المائدة / ٩٤ .

٤ . المائدة / ٩٥ .

٥ . المحقق الايروانى؛ حاسبة المكاسب؛ ١: ٧٧ .

الشريعة، وهى مساوقة للحرمة التكليفية، وإذا نسب إلى الأمور الاليتية وما هو وسيلة إلى حصول أثر كالبيع، والصلح، والاجزاء والشروط فى المركبات، يكون ظاهراً فى الوضع.

وهذا بعينه كالنهى المتعلق تارةً بمثل الشرب والاكل ونحوهما من النفسيات، وأخرى بمثل البيع وشئ فى المركبات، ففى قوله: «لاتشرب الخمر» و «لاتصل فى وبر ما لا يؤكل» لم يستعمل النهى فى معنيين، بل استعمل فى الزجر عن متعلقه، لكن الزجر عن النفسيات ظاهر فى المنع النفسى والحرمة التكليفية، وعن غيرها كالبيع ونحوه ظاهر فى الوضع.

فقوله تعالى: حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ يَفْهَمُ مِنْهُ حرمة اصطياده، وإمساكه، والانتفاع به، كشرب لبنه، وأكل بيضه ونحوهما، ويطان بيعه، وشرائه، وعاريته، ووديعته، وإجارته ونحوها.^١



و ربما يتمسك بالآية الكريمة^٢ لزوال ملكه،^٣ و غاية ما يمكن فى تقريبها أن يقال: إن الآية - كما مرّت الإشارة إليها - دلّت حرمة الصيد بنحو الحقيقة الادعائية، و مصححها حرمة جميع التقلبات تكليفاً و وضعاً، و منه حرمة الاصطياد مباشرةً و تسبيهاً، و منه حرمة إرجاع الصيد الى بيت مغلق، و منه إرجاعه الى الصياد؛ فإنّه نحو إمساك أو تسبيب له، فيستفاد منها وجوب إرساله، و لازمه الخروج عن ملك صاحبه.

١ . كتاب البيع؛ ١: ٤٤٦ - ٤٤٧.

٢ . المائدة / ٩٦.

٣ . منية الطالب؛ ١: ١٢٥.

و فيه: أن استفادة وجوب إرسال مال الغير، و حرمة أرجاعه الى صاحبه من الآيّة، مشكلة جدّاً؛ إذ لا إطلاق لها يشمل مورد كون الصيد مال الغير، ولو سلّم وجوبه، لكن كونه ملازماً لخروجه عن ملكه ممنوع، كما أن إيجاب أكل مال الغير فى المخصصة، لا يلزم خروجه عن ملك مالكه.

والجوه التى ذكرت، أو ما يمكن أن يقال له ضعيفة:

مثل أن يقال: إن إيجاب الإرسال مساوق لسلب جميع الانتفاعات به، و هو مساوق لسلب الملكية لان اعتبار الملكية انما هو بلحاظ الآثار و مالا اثر له لا يعتبر ملكيته نظير امر الشارع باهراق الخمر فانه كاشف عن عدم كونها مملوكة وكأمره بإرسال المحرم صيده المملوك له فانه كاشف عن سلب ملكيته و فيه: انه لو فرض التسليم فى المثاليين لكن لانسلم فى المقام لان الحكم باتلاف مع الضمان موكد الملكية لامزيلها و مقتضى دليل ضمان الاتلاف كونه مضموناً عليه. نعم لودل دليل على عدم ضمانه بالارسال كان لما ذكر وجهه.

و مثل ما قيل من ان الأمر فى المقام دائر بين التخصيص و التخصص و أصالة العموم تقتضى عدم التخصيص؛ لأن جواز التصرف والإرسال مع بقاء الملكية، تخصيص لدليل حرمة التصرف فى مال الغير، فأصالة الإطلاق كاشفة عن خروجه عن ملكه.

وفيه: - مضافاً إلى أن الخروج عن ملك صاحبه قهراً تقييد لدليل السلطنة، بل وعدم حلّ مال الغير بغير طيب نفسه، بناءً على كونه أعمّ من الوضع والتكليف - أن أصالة العموم والإطلاق غير جاريتين مع العلم بمراد المتكلم والشك فى التخصيص والتقييد، كما هو مقرر فى محله.^١

سورة الانعام

سورة الانعام

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ
بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^١

يمكن الاستدلال للمطلوب^٢ بقوله تعالى: إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ
لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ.

بدعوى: أَنَّ الظاهر رجوع الضمير إلى جميع المذكورات؛ فَإِنَّ قوله تعالى: فَإِنَّهُ
رِجْسٌ تعليل لاستثنائها من الحلية، فلا يناسب أن يجعل تعليلًا للاخير فقط، وإهمال
التعليل في غيره. وإن كان للتأمل فيه مجال، كالتأمل في كون «الرجس» بمعنى
النجس وإن لا يبعد ذلك.^٣

١ . الانعام / ١٤٥.

٢ . نجاسة الميتة.

٣ . كتاب الطهارة: ٣: ٧٣.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الأصل فى الدم الطهارة إلّا أنّ يدلّ دليل على نجاسته.

نجاسة الدم الخارج من ذى النفس

والظاهر أنّ دم ما له نفس سائلة مع خروجه إلى الظاهر، ممّا لا كلام ولا إشكال فى نجاسته، وقد ادعى الإجماع فى الدم من ذى النفس السائلة فى محكى «المختلف»، و«الذكرى»، و«كشف الالتباس»، و«شرح الفاضل». وعن «الفنية» و«التذكرة»: «لا خلاف فيه».

وعن «المنتهى» و«نهاية الأحكام» و«المعتبر» و«المدارك» و«الدلائل»: «هو مذهب أصحابنا» مع استثناء ابن الجنيد فى الثلاثة الأخيرة، ونقل عنه: «الدماء كلّها تنجّس الثوب بحلولها فيه، وأغلظها نجاسة دم الحيض».

لكن يظهر من جماعة التقييد بالمسفوح، فعن الحلّى الاستدلال على طهارة دم السمك ونحوه: «بأنه ليس بمسفوح». وعنه أيضاً: «الدم الطاهر هو دم السمك والبراغيث وما ليس بمسفوح».

وقد نسب العلامة فى «المنتهى» التقييد به إلى علمائنا قال: «قال علمائنا: الدم المسفوح من كلّ حيوان ذى نفس سائلة - أى يكون خارجاً بدفع من عرق - نجس، وهو مذهب علماء الإسلام؛ لقوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ... إلى آخره.

وقال: «دم السمك طاهر، وهو مذهب علمائنا - إلى أن قال - : وقوله تعالى: ذَمًّا مَسْفُوحًا ودم السمك ليس بمسفوح».

والظاهر أنّ كلّ من قيّد الدم به إنّما هو بتبع الآية الكريمة، كما ترى تمسك العلامة بها، فالأولى عطف الكلام على مفادها.

فنعول: إنّ فى بادى النظر وإن احتمل أن يكون التوصيف بـ«المسفوح» للاحتراز

عمّا لا يخرج من العرق صَبّاً وإهراقاً بدفع، في مقابل الرشح، كدم السمك وغيره ممّا لا نفس سائلة له، أو للاحتراز عن الدم المتخلف في الذبيحة، أو للاحتراز عن الدم في الباطن مقابل الظاهر، أو للاحتراز عن جميع المذكورات، لكنّ الأقرب عدم قيدية الوصف؛ لأنّ ما هو المتعارف أكله هو الدم المسفوح؛ أي الدم المأخوذ من الذبائح دون سائر الدماء، ومعه لا يصلح القيد للاحتراز.

مضافاً إلى أنّ الاستثناء لمّا كان من حرمة الاكل، لا يراد بالقيد الاحتراز عن المذكورات وإثبات الحليّة لسائر أقسام الدم المقابل للمسفوح ولا أظنّ من أحد احتمال حليّة دم خرج من عرق حيوان بلاصّب ودفع تمسكاً بالاية الكريمة.

نعم، لو قيل: بأنّ المراد بـ«غير المسفوح» هو ما اختلط باللحم ممّا لا يتعارف الاحتراز عنه أو لا يمكن، لكان له وجه، لكنّه خلاف ظاهر القيد؛ فإنّ الظاهر منه - كما مرّ في كلام العلامة - هو ما خرج بدفع من العرق.

والإنصاف: أنّ فهم القيدية واحترازية الوصف مشكل، ومعه لا يجوز التمسك بها لطهارة ما في الباطن أو المتخلف في الذبيحة، وإنّ لا تدلّ على نجاستهما أيضاً؛ لأنّ عدم احترازية القيد لا يلزم الإطلاق.

وبعبارة أخرى: أنّ المدعى أنّ الاية حرّمت ما يتعارف بينهم أكله؛ أي الدم المسفوح، والتقييد للتعارف لا للاحتراز، فتكون ساكتة عن حكم غيره إثباتاً ونفيّاً. هذا كلّه مع عدم المفهوم للوصف، فلا تدلّ على حليّة غير محلّ الوصف، فضلاً عن طهارته، فالاستدلال لطهارة دم السمك أو المتخلف بالاية في غير محلّه، سيّما مع القول بحرمة دمهما إذا لم يكن تبعاً للحم.

وبهذا كلّه ظهر عدم صلاحية القيد في الاية لتقييد قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ. وللمسألة محلّ آخر.

طهارة الدم المخلوق آيةً والصناعى والموجود فى البيضة

ثم إن المتفاهم أو المتيقن من معاهد الإجماعات؛ نجاسة الدم الخارج من حيوان له نفس سائلة، والتقييد بالمسفوح فى كلام الحلى والعلامة وغيرهما، ليس لإخراج مثل دم الرعاف والدمامل بالضرورة، بل لإخراج المتخلف وما لا نفس له؛ ضرورة نجاسة المذكورات نصاً وفتوى، فمثل الدم المخلوق آية أو الصناعى - فرضاً - ليس مشمولاً لها، كما لا تشمل الدم الذى يوجد فى البيضة؛ فإنه ليس دم الحيوان، والاصل فيه الطهارة.^١



وقد استدلل على نجاسته مطلقاً بالاية الكريمة: قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ.

بناءً على كون «الرجس» بمعنى النجس، وعود الضمير إلى جميع ما تقدم. وفيه تأمل حتى بعد تسليم الامرين كما لا يبعد؛ فإن «الرجس» - على ما نص عليه أهل اللغة - هو القذر، وهو عرفاً بمعنى النجس وإن قيل: «إنه أعم».

وعلى فرض أعميته لا يبعد دعوى: أنه فى الاية بمعناه، كما حكى عن شيخ الطائفة فى «التهذيب»: «أن الرجس هو النجس بلا خلاف»، وقيل: «ظاهره أنه لا خلاف بين علمائنا فى أنه فى الاية بمعنى النجس».

ولا يبعد استظهاره من الآية بأن يقال:

إنَّ ما قيل فى معنى «الرجس» لا يناسب فى الآية إلا القذارة بالمعنى ااعم؛ أى ما يقابل النظافة، ولاريب فى أنَّ لحم الخنزير - الذى هو المتيقن فى عود الضمير إليه - لا يكون غير نظيف عرفاً، وإنَّما يستقذره المسلمون للتلقين الحاصل لهم تبعاً للشرع، وحكمه بنجاسته وحرمة، لا لقذارة فيه عند العرف والعقلاء، وليس استقذارهم منه إلا كاستقذارهم من الكافر والخمر والكلب.

فلا مجال فى حمل الآية على القذارة العرفية المقابلة للنظافة، ومع عدم إرادة ذلك يتعيّن الحمل على النجاسة بالمعنى المعهود شرعاً؛ إذ لا يتناسب شىء آخر ممّا ذكر فى معناه يصحّ الانتساب إليه، كالقذارة المعنوية، مع بُعدها عن الاذهان. ويؤيّد ذلك ما ورد فى الكلب: أنّه «رجس نجس»،^١ وفى الخمر: «لاتصلّ فيه؛ فإنّه رجس».^٢

بل لا يبعد أن يكون «الرجس» بمعنى النجس والقذر، وإطلاقه على مثل الاوثان والميسر والانصاب والازلام بنحو من التوسعة. بل لا يبعد أن يكون الشرع والعرف موافقين فى مفهومه؛ وإن ألحق الشارع بعض ما ليس بقذر عرفاً به، واستثنى بعض ما يستقذره العرف عنه.

وكيف كان: دعوى ظهور الرجس فى النجس المعهود - ولو بواسطة القرائن الداخلية والخارجية - غير مجازفة.

كما لا يبعد عود الضمير إلى جميع المذكورات بواسطة القرينة؛ بأن يقال: إنَّ الظاهر من الآية تعليل حرمة الاكل بما ذكر، وهو لا يناسب قصره على الاخير.

١ . الوسائل؛ الباب ١٢ من ابواب النجاسات، الحديث ٢.

٢ . الوسائل؛ الباب ٣٨ من ابواب النجاسات، الحديث ٤.

ودعوى عدم احتياج الاولين إلى التعليل؛ لاستقذار الناس منهما دون الاخير؛ ضرورة أن النهى عن أكلهما لردع الناس عنه، ومع استقذارهم لا يحتاج إليه كما ترى، سيما إذا كان المراد بـ«الميتة» غير المذكى، لا ما مات حتف أنفه، فإنه ليس بمستقذر عندهم رأساً. وفى «المجمع» إرجاع الضمير إلى جميع المذكورات بلا احتمال خلاف .

لكن مع ذلك استفادة الإطلاق من الآية، مشكلة بعد كونها بصدد بيان حرمة أكل المذكورات؛ وذلك لأن الدم مطلقاً وبجميع أنواعه، ليس مأكولاً أو متعارف الاكل، فالمستفاد منها - بعد تسليم ما تقدّم - هو نجاسة الدم المطعوم لا مطلقه.

بل لو أغمض عن ذلك يمكن منع الإطلاق فى المستثنى؛ بدعوى عدم كونها فى مقام بيان حكمه، بل الظاهر كونها بصدد بيان العقد السلبي؛ وأنه لم يوجد - غير المذكورات - محرّم، لا بصدد بيان حرمة المذكورات حتى يؤخذ بإطلاقها فى المشتبهات.

إلا أن يقال: إن تقييد الدم بـ«المسفوح» وتعليل المذكورات بقوله تعالى: فَإِنَّهُ رِجْسٌ دليل على كونها بصدد بيان المستثنى وعنايتها بحكمه أيضاً، فيؤخذ بإطلاقها. وفيه تأمل؛ لأن القيد - على فرض قيدته - لعلّه لاجل تعارف أكل المسفوح. ويحتمل أن يكون التعليل لبيان أن حرمتها ليست إلا لنجاستها لا لعناوينها، تأمل^١.

لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ^١

بقى الكلام فى الاية الشريفة: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حيث
اعتبرت فى التصرفات المصلحة أو الاصلحية والاحسنية، وسيأتى الكلام فيها
مستقصى فى ولاية عدول المؤمنين إن شاء الله تعالى.

ولابأس بالإشارة إلى بعض الجهات المربوطة بالمقام.

فنقول: بعد فرض صدق اليتيم على من له الجدة، وعدم انصراف الاية عن الجدة
أو عن الاولياء، إمّا أن يكون المقصود بـ«القرب» هو التصرفات الخارجية، فمقتضى
الاية - على هذا - جواز التصرف الخارجى فى أموال اليتامى لعامة المكلفين، إن
كان فيه صلاح لليتيم، أو على وجه الاصلحية.

وقد دلت بعض الروايات على جوازه إذا كان فيه نفع لليتيم وفى بعض آخر
جواز خلط ماله بمال اليتيم واشترакهما فى الاكل وفيها: «وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمَفْسَدَ مِنْ
الْمُصْلَحِ» إشارة إلى الاية الشريفة وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ، وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمَفْسَدَ
مِنَ الْمُصْلَحِ^٢.

فعلى هذا الاحتمال، لا تنافى الاية ما نحن بصدده؛ من نفوذ تصرفات الجدّ بيعاً
وشراءً ونحوهما، كما لا يخفى.

أو يكون المقصود به أعمّ منها ومن التصرفات الاعتبارية، والجمع بين الإرشاد
إلى الحكم الوضعى والتحریم تكليفاً لا مانع منه، وليس من الاستعمال فى أكثر من
معنى واحد؛ لما أشرنا إليه سابقاً؛ من أن الأوامر والنواهى لا تستعمل فى النفسیات
والإرشاديّات وغيرهما إلّا فى معناهما؛ أى البعث والزجر، وإنّما يختلف المتفاهم

العرفى منهما باختلاف المتعلقات.

فإذا قال: «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل لحمه» و إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... إلى آخره يفهم العرف أنّ الزجر فى الاول والبعث فى الثانى إرشاديان، لا بمعنى استعمالهما فى الإرشادية؛ فإنه ضرورى الفساد.

بل لأن الصلاة لما كانت مطلوبة، ولها صحّة وفساد وشروط وموانع، يفهم العرف من الزجر عن الصلاة فى شيء، أنّ ذلك الشيء مانع، ولأجل ذلك تعلّق بها الزجر فيه، وأنّ الوضوء شرط، ولهذا تعلّق به الأمر حال إتيانها.

وأما إذا تعلّق بشيء له ملحوظيّة نفسيّة، كقوله: وآثُوا الزُّكَاةَ و«لاتشربوا الخمر» يفهم منهما أنّ مطلوبيّة أداء الزكاة نفسيّة، ومبغوضيّة الشرب كذلك، وفى الموردين لم يستعمل اللفظ هيئة ومادّة إلّا فى معنى واحد.

وفى المقام قوله تعالى: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِنْ كَانَ أَعْمَمَ مِنَ الْبَيْعِ وَنَحْوِهِ، والاكل ونحوه، يفهم العرف من عدم القرب والزجر عن التصرف الاعتبارى، أنّه إرشاد إلى البطلان، وعن الاكل ونحوه أنّه محرّم نفسى.

وكيف كان: لو كان المراد الاعمّ، كانت النسبة بينها وبين ما دلّ على نفوذ تصرفات الجدّ، العموم من وجه، فيتعارضان فى اليتيم إذا لم يكن تصرفه على وجه أحسن.

فحينئذٍ إن كانت الآية بصدد بيان الزجر عن التصرفات إلّا على الوجه المذكور، تكون الروايات بلسانها حاكمة عليها؛ فإنّ قوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «أنت ومالك لابيک» يفهم منه عرفاً أنّ الاعتبار - ولو تنزيلاً - اعتبار مال الاب، لا اعتبار مال الابن، ولا اعتبار مالهما، ولهذا قال - عليه السلام - فى بعض الروايات: «المال للاب».

وتوهم: أنه بعد فرض ثبوت المال للابن - حيث قال - صلى الله عليه وآله وسلم: «مالك» - لاوجه للحكومة.

مدفوع: بأن المتفاهم من هذا التركيب ونحوه أن المال مال الاب بحسب التنزيل، لا الابن، ولهذا تمسك به الائمة: في جواز التصرف، ولو كان اعتبار ملكيته في قبال الاب محفوظاً، ولم يكن التنزيل موجباً لإفناء اعتبارها، لما كان وجه للتمسك به. وبالجمله: هذه العبارة صدرت في مقام إثبات أن الملك للاب خاصة، كما يقال: «العبد وما في يده لمولاه» في المخاطبات.

وإن كانت بصدد تحديد التصرفات بعد فرض جوازها لقوم، فكأنه قال: «من كان له التصرف، لا بد وأن يكون تصرفه على وجه أحسن» كانت بلسانها حكمة على دليل نفوذ التصرف لو كان الدليل نحو قوله: «له أن يتناول من ماله، ويتصرف في نفسه».

وأما مثل قوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «أنت ومالك لابیك» فيوجب عدم وصول النوبة إلى ما ذكر، ويكون حاكماً على مفاد الآية. وما ذكرناه إنما هو بعد تسليم بعض ما لا يكون مسلماً، وسيأتي التعرض له إن شاء الله تعالى.^١



ثم إنه قد يتوهم من ظاهر بعض الايات والروايات، جواز تصرف كل أحد في مال اليتيم إذا كانت فيه مصلحة:^٢

١. كتاب البيع: ٢: ٦١٠ - ٦١٣.

٢. المكاسب: ١٥٦: المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب: ١: ٢١٩.

منها قوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ.

بتقريب: أن مفهوم الاستثناء جواز تصرف كل من كان مورد النهى عن القرب فى ماله، إذا كان على وجه صالح أو أصلح.

وفيه أولاً: أن الظاهر جريان النزاع الذى فى مفهوم الشرط فى مفهوم الاستثناء أيضاً، وهو أن المفهوم فى قوله - عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شىء» هل هو قضية كلية «هى أن غير البالغ حده ينجسه كل شىء» كما أفاده الشيخ الاعظم - قدس سره - أو قضية جزئية «هى التنجيس فى الجملة» كما عن المحقق صاحب «الحاشية» - قدس سره - ؟

ونحن اقتفينا فى ذلك أثر المحقق المزبور، فلو قيل: «لا ينجس الماء شىء من النجاسات إلا إذا كان قليلاً» لا يكون مفهومه إلا أنه إذا كان قليلاً انتقضت القضية الكلية التى فى المستثنى منه، ولازم ذلك ثبوت حكم جزئى للمستثنى وإن شئت قلت: إن المفهوم حقيقة «هو ليس لا ينجسه شىء» وهو لا يفيد إلا القضية الجزئية.

وكذا الكلام فى المقام الذى كان النهى متعلقاً بكل المكلفين؛ فإن الاستثناء فيه لا يفيد إلا سلب النهى عن عموم المكلفين.

فقوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ليس مفهومه «اقربوا ماله بوجه كذا» فإن ذلك ليس مفهوماً له؛ ضرورة عدم وجوب ذلك على جميع المكلفين أو بعضهم، ولا جواز ذلك مقابل النهى؛ فإن الجواز أيضاً ليس مفهوماً له، بل المفهوم سلب عدم قربهم جميعاً، وهو ينتقض بجواز قرب بعضهم.

ولو لم يسلم ما ذكر، لكن إثبات القضية الكلية أيضاً مشكل، فلا أقل من الإجمال والرجوع إلى سائر القواعد.

ولو قيل: إن إثبات القضية الجزئية هناك إنما هو لاجل أخذ عنوان «الشيء» أو «الكل» ونحوهما في المنطوق، ولازمه ما ذكر من الجزئية؛ فإن مفهوم «لا ينجسه شيء» «ينجسه شيء» أو «ليس لا ينجسه شيء» وهو القضية الجزئية، وكذا إذا أخذ مثل العنوان في المنطوق في الجملة الاستثنائية.

وأما مع عدم أخذ العنوان، فلا محيص عن الالتزام بأن المفهوم كلى كما في المقام، فمفهوم قوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ هو ثبوت جواز القرب للجميع، فكأنه قال: «اقربوا بالتي هي أحسن».

يقال: إن الاستثناء هو إخراج ما دخل في المستثنى منه بالإرادة الاستعمالية، فيعلم أن الجدّ يغير الاستعمال، فالفاظ المستثنى منه استعملت في معانيها الواقعية، ولولا الاستثناء لحكمنا بأن ما أريد في الاستعمال موافق للجدّ، فبالاستثناء نكشف أن الجدّ يخالفه.

فالاستثناء تقطيع عن الحكم السابق بمقدار المستثنى، لا حكم مقابل للمستثنى منه ابتداءً، وإنما لازم هذا الإخراج والتقطيع ثبوت حكم مقابل للمستثنى منه في الجملة.

فقوله: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» لا يثبت بمفاده الأولى حكماً مخالفاً للمستثنى منه، هو حرمة الإكرام أو جوازه أو غيرهما، بل يخرج الفساق عن وجوبه، فلا يدل إلا على نفيه، وإن كان لازم ذلك - بعد عدم خلو الواقعة عن حكم - ثبوت حكم مغاير للوجوب من غير تعيين واحد من الأحكام.

ففي قوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ... إلى آخره، إنما يقطع الاستثناء حرمة القرب بالوجه الصالح أو الاصلح، فيكون مفاده الأولى «ليس لا تقربوا عند الاحسن» وهذا أعم من نفي العموم، ليكون مفهومه قضية جزئية، أو عموم النفي، ليكون

قضيه كلييه، فلا يمكن إلا إثبات الجزئيه؛ لكونها قدرًا متيقنًا.

هذا مقتضى الصناعة فى الاستثناء مع الحفاظ على قاعدة الاستثناء، وأنه إخراج لما دخل فى الاستعمال.

وأما ما ينقدح فى أذهاننا من الحكم المنافى، فيقال فى المقام: «اقربوا بالوجه الاحسن» فلعله من تكرر السماع عن المشايخ: من أن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي،^١ فتوهم أن المقصود أن المفاد الاولى لقوله: «لاتهن العلماء إلا الفساق» هو أنهم وبالعكس، مع أن الاستثناء إخراج عن السابق، والمفهوم ما ذكرناه، لا إثبات لحكم مخالف.

نعم، إن ما ذكرناه أمر مجزوم به فى الموارد التى اخذت العناوين الكليه أو الماهيات فى المستثنى منه، كقوله: «لا ينجس الماء شىء إلا إذا كان قليلاً» وأشباهه، وأما فى مثل الاية الكريمة فلا جزم بذلك، ومعه فاستفادة العموم مشكلة.

إلا أن يقال: إن العرف يفهم العموم فى مثل الاية بلا نظر إلى الاعتبار فى الاستثناء، والعهد على مدعيه.

وثانيًا: مع الغض عن ذلك، وتسليم كون الحكم عمومياً، لابد فى إثبات أن العمل بالاصح أو الصالح تمام الموضوع للجواز؛ من إحراز كون الاية بصدد بيان حكم المستثنى، كما أنها بصدد بيان حكم المستثنى منه، ومع إحراز عدمه أو عدم إحرازه، لا يصح التمسك بها لرفع الشك فى دخالة بعض أمور آخر فى الموضوع، كالإجازة من الاولياء.

والظاهر عدم كونها إلا فى مقام بيان حكم المستثنى منه، كما يظهر من قوله

تعالى قبل ذكر المحرمات: **قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ...**^١ ثم عد محرمات منها ذلك.

فالقائل جلّ وعلا فى مقام بيان المحرمات، فحينئذ يكون قوله ذلك فى مقام بيان حرمة التصرف فى مال اليتيم بغير صلاح، لا فى مقام بيان التصرف بصلاح، حتى يتمسك بإطلاقه لرفع الشكوك.

ولو لم يسلم إحراز عدمه، فلا أقلّ من تسليم عدم إحراز كونه فى مقام البيان، فاحتمال كون لزوم التصرف بإذن الوالى أو الولى لا دافع له، فلا يفيد العموم شيئاً. وأما توقم: أن مناسبة الحكم والموضوع تفيد كون التصرف بوجه أصح تمام الموضوع للحكم، فغير صحيح؛ ضرورة أن العناية بحفظ مال اليتام، تقتضى ألا يكون الأمر هرجاءً، وأن يكون التصدى من أشخاص صالحين محتاطين، لا من كلّ مكلف ولو كان فاسقاً خائناً مدعياً للإصلاح والصلاح والإحسان؛ حيث معها لا يجوز تضمينه، ويؤدى إلى تضييع مال اليتام كثيراً.

وقد يتوهم دلالة قوله تعالى: **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ**^٢ على جواز التصرف الاصلاحى لكلّ أحد.

وفيه ما لا يخفى؛ فإن الظاهر منه مع الغضّ عن الروايات، أن السؤال مربوط بنفس اليتامى لا بأموالهم، فقولته تعالى: **إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ** لعلّ المراد منه التربية الصالحة، وقوله تعالى: **وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ...** إلى آخره، ترغيب فى حسن المعاشرة معهم نحو معاشرة الإخوان بعضهم مع بعض.

ولو فرض أن السؤال مربوط بأموال اليتامى، لكن لم يعلم أن السائلين أولياء اليتامى الشرعيون، أو العرفيون، أو أشخاص آخرون، فلعلهم أولياء شرعيون من الوصى أو القيم من قبل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وعليه فاستفادة العموم منه غير صحيحة.

بل لعل الاستفادة من قوله تعالى: **فَاِخْوَانُكُمْ** عدم جواز التصرف فى أموالهم إلا بإذن من له الإذن، كما هو حال الإخوان بعضهم مع بعض، حيث إن الاخوة لازمها عدم التصرف إلا بإذنه، أو بإذن من له الإذن.

وأما الروايات الواردة فى الباب، فيظهر منها عدم العموم، ففى صحيحة ابن مسكان، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: **«لَمَّا نَزَلَتْ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا»** أخرج كل من كان عنده يتيم، وسألوا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فى إخراجهم، فأنزل الله: **وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ»**^١.

ومن البعيد أن يكون اليتامى وأموالهم تحت أيدى الاشخاص بلا إذن من رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أو ممن له الإذن، فلا يبعد أن يكون السائلون أولياء اليتامى بنحو القيمومة أو الوصاية، ومن البعيد جداً أن يكون الأمر بنحو الهرج. وفى رواية أبى الصباح^٢ وغيرها^٣ ذكرت كيفية المخالطة مع اليتامى التى فى

١. النساء / ١٠.

٢. تفسير القمى: ١: ٧٢.

٣. وسائل الشيعه: ١٧: ٢٥٤، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ٧٣، الحديث ١.

٤. وسائل الشيعه: ١٧: ٢٥٥، كتاب التجارة، ابواب ما يكتسب به، الباب ٧٣، الحديث ٢، ٣، ٤.

حجورهم، فراجعها.

ولا يبعد أن تكون الكيفية المذكورة فيها لاجل مراعاة الايتام؛ حيث إن أفرادهم في المأكل والمشرب، وجعل طعامهم ممتازاً عن طعام عيال من يتولى أمرهم، يوجب إدراك الايتام الخفة وألم اليتيم، وفي ذلك ضربة روحية للايتام، مخالفة لصلاحهم، ومضرة بمستقبلهم، فأجاز الله تعالى الاختلاط بنحو الاخوة وإرادة الإصلاح، وهو يعلم المفسد من المصلح.

وكيف كان: لا تدل الآية ولا الروايات على جواز تصرف كل أحد بقصد الإصلاح، فلا يمكن رفع اليد عن القواعد لاجلها.

كما لا تدل على ذلك الروايات الواردة في جواز بعض التصرفات الجزئية في أموالهم، إذا كان على وجه الصلاح أو عدم الفساد، لمن دخل بعض البيوت التي فيها الايتام تحت أيدي أوليائهم الشرعيين أو العرفيين، كرواية الكاهلي الآتية وغيرها؛ مما هي أجنبية عن جواز تصرف كل أحد في أموالهم، ونفوذ التصرفات الاعتبارية من كل أحد حتى بالرغم من الاولياء الشرعيين.

ولا الروايات الواردة في الاتجار بمال اليتيم^١ فإنها أيضاً مربوطة بالاولياء الشرعيين أو العرفيين، الذين كان مال الايتام تحت أيديهم.

ومعلوم أنه لم يكن في وقت من الاوقات أمر الصغار والايتم هرجاء؛ كان لكل شخص أخذ أموالهم لحفظها أو المضاربة بها، مع أن أكثر ما وردت في هذا المنوال في مقام بيان أحكام آخر.

وبالجملة: ليس فيها ما يدل - ولو بإطلاقه - على جواز تصرف كل أحد بلا إذن

الاولياء، فراجع كتاب الزكاة والتجارة.^١

نعم، فى تلك الروايات اختلاف لابدّ فى جمعها وتحقيقها من النظر فيها فى محلّها.

اعتبار المصلحة فى تصرفات غير الاب والجدّ

ثمّ إنّ هل يعتبر فى تصرفات غير الاب والجدّ ملاحظة الغبطة والمصلحة، أو لا يعتبر إلاّ عدم المفسدة؟

وجهان، مقتضى الاصل الاولى ذلك، لكن مقتضى أدلة ولاية الفقيه عدم اعتبار المصلحة، كما كان الأمر كذلك للاولياء الأُصل.

فالعمدة هى الادلة الخاصّة، كعموم قوله تعالى: وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَلَا بَأْسَ بِصَرْفِ الْكَلَامِ فى مفاده بقدر اقتضاء المقام تبعاً للمشايخ.^٢

فنقول: بعد القطع بأنّ المراد من «القرب» المنهى عنه ليس معناه الحقيقى، بل هو كناية عن معنى آخر، يحتمل أن يكون كناية عن التصرفات الخارجيّة الوجوديّة، كالاكل والشرب وغيرهما.

أو عن التصرفات الاعتباريّة، كالبيع والإجارة ونحوهما، أو عنهما.

أو عن التصرفات الخارجيّة وتركها.

١ . وسائل الشيعة؛ ٩: ٨٧، كتاب الزكاة، أبواب من تجب عليه الزكاة، الباب ٢ و ١٧: ٢٥٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، الباب ٧٥.

٢ . المكاسب: ١٥٧؛ المحقق الايروانى؛ حاشية المكاسب؛ ١: ١٦٠؛ المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١: ٢٢٣.

٣ . كتاب البيع؛ ٢: ٦٩٥ - ٧٠٣.

أو عن التصرفات الاعتبارية وتركها، أو عنهما وعن تركهما.
أو عن أمر ثبوتى جامع لجميع التصرفات ونحوها، حتى نحو الإبقاء تحت اليد
الملازم لترك التصرف، فإنه أيضاً ثبوتى، هذا بحسب الاحتمال.
لكن لا يعقل الجمع بين التصرفات وتركها؛ لعدم الجامع بين الفعل والترك، وعدم
إمكان الكناية عن الفعل والترك؛ أى الشئ ونقيضه أو ضده، ضرورة عدم إمكان
استلزام شئ لهما، وعدم إمكان الانتقال إلى الشئ ونقيضه أو ضده بكناية واحدة.
فاحتمال إرادة التصرفات الخارجية وتركها، أو الاعتبارية وتركها، أو هما
وتركهما، ساقط ويبقى الباقي.

ولازم الاحتمال الاول كون النهى تكليفاً، ولازم الثانى كونه إرشاداً إلى البطلان.
ولازم الثالث التكليف فى التصرفات الخارجية، والإرشاد فى الاعتبارية، لا
بمعنى استعمال النهى فى التكليف، أو الوضع، أو فيهما، بل بما نهىنا عليه مراراً: من أن
النواهى والأوامر لم تستعمل إلا فى معانيها؛ أى الزجر والبعث، لكن لازم الزجر عن
معنى نفسى هو المنع عنه بنفسه، فيعلم منه التكليف، وعن معنى آلى أو مترقب
منه الصحة والفساد هو الإرشاد إلى البطلان.

فقوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «لاتبع ما ليس عندك» زجر يفهم منه
الإرشاد إلى عدم الصحة عرفاً، وقوله: «لاتشرب الخمر» زجر تفهم منه مبغوضية
الشرب، فإذا جمع بين الموضوعين يفهم التكليف فيما يناسبه، والوضع كذلك.

ثم إن «القرب» المنهى عنه المأخوذ كناية، إن كان القرب المكاني، فالمعنى
الكنائى لابد وأن يكون مناسباً له حتى ينتقل منه إليه، وهو التصرفات الخارجية
الملازمة للقرب المكاني، كالأكل والشرب والركوب ونحوها، دون التصرفات

الاعتباريّة، فإنّها غير مناسبة للقرب والبعد المكانيّين.

ولو أُريد به الكناية عن التصرفات الاعتباريّة، لابدّ فيه من تأويل، كتزليلها منزلة التصرفات الخارجيّة الملازمة للقرب المكانىّ.

وإن أُريد بـ«القرب» معنى أعمّ من المكانىّ - كالمنسوب إلى المعانى والمجرّدات، فيقال: «العبد قريب من ربّه، وهو تعالى أقرب إليه من حبل الوريد، والمعنى الكذائىّ قريب إلى الفهم، أو بعيد عنه...» إلى غير ذلك - فهل تصحّ الكناية به عن التصرفات الاعتباريّة المحضة، كعقد البيع والإجارة من الفضولىّ مع عدم تماسّه مع العين؛ بأن يقال: العقد نحو قرب، والتصرّف الاعتبارىّ نحو قرب، أو لا؟

وهذا أوجه؛ لأنّ كون القرب موضوعاً لمعنى عامّ، أو مراداً به معنى عامّ، ليس معناه أنّه - نظير الشئ - من الأمور العامّة الصادقة على كلّ موجود ووجود؛ ضرورة لزوم اعتبار نحو من القرب بين الشيئين حتّى يقال: «إنّه قريب منه» وكذا البعد.

فهما من المعانى الإضافيّة والنسبيّة، فلا يطلقان إلّا فى مورد يكون بين الشيئين نحو قرب وبعد، كقرب المكانة، وقرب النسب، وأمّا مجرد إجراء عقد غير مؤثّر فى العوضين، فليس قرباً، ولا مقابله بعداً، فلا يطلق عليه «القرب» ولو بمعناه العامّ إلّا بتأويل، كتزليل ذلك منزلة التصرف الخارجىّ.

بل لا يصدق على مجرد العقد «التصرّف فى العين» أيضاً، وإلّا لزمّت حرمة التصرف فى مال الغير، بإطلاق «التصرّف» على الاعتباريات - فى مثل الفضولىّ - مبنى على مسامحة وتأويل، فالعقد على مال اليتيم ليس قرباً منه بوجه ولو فرض وضعه لمعنى أعمّ من القرب المكانىّ.

مع أنّ الظاهر أنّ صدق «القرب والبعد» على غير المكانىّ والزمانىّ مبنى على

تشبيه وتأويل.

ولو اغمض عن ذلك، فلا شبهة في أن المتبادر منهما إلى الازدهان العرفية - مع عدم القرينة - هو المكانيّ أو الزمانيّ ولو لاجل الانصراف، فلا بدّ من حمل الكلام مع عدم القرينة على ذلك، ولما لم يكن للقرب الزمانيّ هاهنا وجه، فهو محمول على المكانيّ، فيكون ذلك قرينة على أن المكنى عنه هو التصرفات الخارجيّة الملازمة للقرب المكانيّ.

هذا مضافاً إلى أن القرائن الكثيرة الموجودة في المقام، تجعل الكلام ظاهراً في التصرفات العينية:

منها: أن المتعلّق هو الاعيان الخارجيّة، وهو مال اليتيم، والقرب والبعد عن الاعيان ظاهر في المكانيّ منه، فإذا قال: «لا تقرب بيت اليتيم أو ثوبه» لا يفهم منه إلاّ النهي عن القرب المكانيّ، ومال اليتيم أمر منتزع من الاعيان كالبيت والثوب، وعنوان لها.

وتوهم: أن عنوان «المال» مناسب للتصرفات الاعتباريّة، ساقط لا يعتنى به كما لا يخفى.

ومنها: أن النهي إذا تعلّق بعنوان له نفسيّة - كعنوان «الخمير» و«الفقّاع» ونحوهما - يكون ظاهراً في الحرمة التكليفيّة، ومال اليتيم له نفسيّة، فالنهي المتعلّق به ظاهر في التكليفيّة، فلا بدّ من كون المراد به التصرفات الخارجيّة؛ فإنّ مجرد العقد على مال اليتيم ليس بحرام جزماً، كما أن العقد الفضوليّ ليس بحرام.

ومنها: أن الايات التي وقعت تلك الاية الشريفة خلالها كلّها محرّمات نفسيّة، وفيها بعض الواجبات النفسيّة، والظهور السياقيّ نحو ظهور معتبر.

ومنها: أن قوله تعالى في صدر الايات في سورة الانعام: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ

رُبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ظاهر بلا ريب فى المحرّمات التكلّيفيّة عند الإطلاق، فيدلّ ذلك على أنّ المتلو كلّهُ من المحرّمات التكلّيفيّة.

ولا شبهة فى أنّ مجرد بيع مال اليتيم وإجارته ونحوهما لا تكون محرّمة، فيستكشف منه أنّ المراد هو التصرفات الخارجيّة التى هى محرّمة تكليفاً. ومنها: أنّ تلك الآية الكريمة وقعت فى سورة الإسراء فى خلال آيات المحرّمات والواجبات والمواظ والحكم، وفى ذيلها قوله تعالى: ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ^١.

والظاهر أنّ الإشارة متوجّهة إلى جميع المذكورات التى هى من الحكم والنصائح، وهو يدلّ على أنّ النهى تكليفيّ لا إرشاديّ؛ فإنّ نحو قوله: «لا يصحّ البيع» و«بطلت الإجارة» ونحو ذلك، ليس من الحكم والنصائح، فإذا كان الحكم تكليفيّاً، فلا بدّ وأن يتعلّق بالتصرّفات العينيّة، لا الاعتباريّة.

فالظاهر أنّ الآية الكريمة كسائر ما وردت فى حرمة أكل مال اليتيم، ولا تعرّض لها لنحو البيع والإجارة ونحوها، كما لا تتعرّض سائر الايات التى هى فى خلالها للحكم الوضعيّ.

فقوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَا لَا يَفْهَمُ مِنْهُ إِلَّا الْحَرَمَةُ التَّكْلِيفِيَّةُ، ولا تفهم منه حرمة إجارة الزانية للزنا وطلانها.

وكذا قوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى حَرَمَتِهَا، لا على بطلان الاكتساب بها، ولا فرق بينهما وبين الآية الكريمة، فبناء على ذلك تكون الآية

١. الاسراء / ٣٩.

٢. الاسراء / ٣٢.

٣. الانعام / ١٥١.

الكريمة أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

ثمّ إنّ المراد بالـ أَحْسَنَ إمّا الافضل، أو مجرد الحسن، وأمّا إرادة الخالى عن المفسدة فبعيدة.

فعلى الاول: لابدّ فى تحقيقه من بيان أمر، وهو أنّه قد عرفت فيما سبق: أنّ ما يمكن أن يراد بالنهاى عن القرب - بنحو الكناية - إمّا التصرفّات الاعتباريّة كالبيع والصلح، أو الخارجيّة كالاكل والشرب، أو هما معاً، أو أمر ثبوتى أعمّ منهما ومن الإبقاء الملازم للترك.

فحينئذ نقول: إنّ المكنّى عنه إمّا عنوان وحدانى لا تكثر فيه، كعنوان التصرفّ الاعتبارى، أو الخارجى، أو مطلق الأمر الثبوتى الاعمّ.

أو عنوان ناظر إلى الكثرات، مثل كلّ تصرف، أو كلّ أمر ثبوتى؛ ممّا يدلّ على الكثرة، ونحوه ما إذا كان الملحوظ عناوين التصرفّات، نحو الاكل والشرب، أو البيع والهبة.

فإن كان الملحوظ والمكنّى عنه العنوان الوحدانى الاعمّ - أى الأمر الثبوتى الاعمّ من التصرفّات والإبقاء، من غير لحاظ المصاديق والكثرات - فلا يعقل أن يكون الاحسن تفضيلاً إن كان التفضيل فى المصاديق، لا فى الحيثيات والكيفيات؛ فإنّ المفروض أنّ العنوان المأخوذ وحدانى غير ناظر إلى الكثرة.

فتفضيل هذا العنوان غير معقول؛ لعدم كون شىء مقابله يكون مفضلاً عليه، فالعنوان جامع لجميع ما يتصور من التصرفّات ونحوها، وليس شىء منهاً خارجاً عنه يكون مفضلاً عليه.

وأما التفضيل فى الكيفيّة، فلا يعقل إلّا إذا قدر فى الكلام تقدير مناسب له؛ بأن يقال: «لأنقربوا مال اليتيم بكيفيّة وخصلة إلّا الكيفيّة التى هى أحسن» وهو خارج

عن الفرض، هذا إذا أريد المعنى الوجدانى الجامع بين الكلّ.
وأما إذا أريد الجامع الوجدانى من الأمور الاعتباريّة، فالتفضيل لابدّ وأن يقع
بينه وبين غيره من الترك والتصرّف الخارجى، وكذا الكلام فى الجامع بين التصرفات
الخارجيّة أو الجامع بينهما.

وأما إذا أريد بالمكّنّى عنه الأفراد والكثرات، فلا مانع من التفضيل فيها بعضها
على بعض.

ثمّ لو كان المراد الاحسن من كلّ شيء، فلازمه عدم الجواز لو كان جميع
التصرفات أو بعضها متساوية لا تفضيل فيها، أو لا يكون فى بعض التصرفات حسن؛
لعدم صدق «التفضيل».

ولو أريد الاحسن من الترك، فلازمه جواز البيع مثلاً لو كان أحسن من تركه
وإن كانت الإجارة أصلح... إلى غير ذلك من لوازم التفضيل، ممّا لا داعى لذكرها مع
بطلان أصل المبنى، كما لا داعى لذكر الاحتمالات ولوازمها على فرض تقدير الكيفيّة
والخصلة.

ثمّ لو قلنا: بأنّ المكّنّى عنه هو التصرفات الاعتباريّة، فهل تلاحظ الاحسنيّة
فى نفس تلك التصرفات فقط، أو الاحسنيّة فى الجهة الماليّة الأعمّ من التصرفات،
أو الأعمّ منها ومن الجهات المعنويّة الخارجيّة المربوطة باليتيم وصلاحه؟
ولازم الاحتمال الأوّل هو جواز بيع نصف داره مشاعاً إذا كان أصلح من سائر
المعاملات، وإن كان حصول الشركة موجباً للضرر أكثر من النفع الحاصل من بيعها.
ولازم الثانى جوازه وإن كان الشريك فاسداً مؤذياً شارباً للخمر موجباً لفساد
الطفل، إن كانت الجهات الماليّة محفوظة.

الظاهر المتفاهم من الآية على فرض كونها فى مقام البيان فى المستثنى أيضاً، هو

لحافظ مصالح اليتيم من جميع الجهات، لا من الجهات الماليّة فقط. فلو كان هنا مشتريان، أحدهما: شخص صالح، توجب الشركة معه وجاهة الطفل وتربيته الصالحة النافعة له طيلة حياته، والاخر: شخص فاسق خائن، توجب شركته سقوط الطفل عن الوجاهة وعن أعين الناس، وكان الأوّل يشتري بأقلّ من الثانی، ليس للولی قصر نظره على الماليّة، بل لابدّ من ملاحظة مصلحة الطفل.

وبعبارة أخرى: المراد بـ التي هي أحسن ليس الاحسن من حيث الجهات الماليّة فقط، بل المتفاهم أنّ الآية سيقت لمراعاة حال اليتيم وحفظ مصالحه، لا لمصلحته الماليّة فقط، فلا بدّ للولی من مراعاة جميع الجهات.

و على ذلك؛ أى بناءً على أنّ اللازم مراعاة مصلحة اليتيم، لو كان الـ أحسن بمعنى الحسن، وكانت معاملات متفاضلة، بعضها أعلى من بعض، وتساوت فى الجهات الأخرى، ليس للولی بيعه إلاّ بالاغلى ثمناً؛ لأنّ الادون وإن كان مشتملاً على المصلحة والحسن، لكن إذا لوحظ صلاح اليتيم لا يكون صلاحه إلاّ البيع بالاغلى، لا بما دونه؛ لأنّه خلاف صلاحه عرفاً، ويعدّ الولىّ خائناً عاملاً على خلاف صلاحه، ففى هذه الحيثية يشترك الحسن مع الاحسن.

ثمّ إنّ الأمر فى الاحسن دائر بين احتمالين، أحدهما: التفضيل، والاخر: مجرد الحسن.

وعلى الأوّل: يلزم تقدير المفضّل عليه، وهو خلاف الاصل، كما لا يبعد أن يكون الثانى خلاف الظاهر.

ومع الدوران بينهما، فالترجيح غير معلوم، فيلزم منه إجمال يسرى إلى المستثنى منه، ولازمه عدم حجّيته إلاّ فى المتيقّن، وهو التصرف بلا صلاح وحسن، فلا يمكن

الاستفادة من الاية الكريمة إلاّ عدم جواز التصرف بلا مصلحة، وأمّا لزوم مراعاة الاصلح فلا، فلو دلّ دليل على صحّة التصرف مع المصلحة، لا تعارضه الاية الكريمة.

هذا بعض الكلام فى الاية الشريفة، وقد تقدّم أنّ الظاهر منها هو الحرمة التكليفيّة المتعلقة بالتصرّفات الخارجيّة، كما تقدّم أنّ الاية ليست بصدد البيان فى المستثنى، وعليه فكلّ ما قلنا أو قيل فى الاحتمالات الجارية فى المستثنى، مبنى على فرض غير واقع^١.



ثمّ إنّّه على ما ذكرناه من قوله تعالى: وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ... إلى آخره - من عدم كونه فى مقام بيان حكم المستثنى، وأنّ الإجمال فى الـ أَحْسَنَ يوجب الإجمال فى المستثنى منه، فلا يكون حجّة إلاّ فى الحرمة بغير مصلحة - لاتنافى بينه وبين روايتى ابن رثاب والكاھلى، سواء أريد بالاية الكريمة التصرفات الاعتباريّة، أو الخارجيّة، أو كلاهما، كما هو واضح.

وأما لو قلنا: بالإطلاق فى الجملتين، وبنينا على ظهور الـ أَحْسَنَ فى التفضيل، فإن قلنا: بأنّ المراد منها التصرفات الاعتباريّة، يقع التعارض بينها وبين صحيحة ابن رثاب من جهتين:

إحداهما: أنّ عموم مفهوم الاية يقتضى جواز تصرف كلّ أحد إذا كان على الوجه الاحسن، والصحيحة قصرت نفوذ التصرف فى الاولياء.

ونانيتها: أن في الآية اعتبرت الاحسنية، والظاهر من الصحة كفاية المصلحة والحسن في تصرف الولي.

والجمع بينهما بتخصيص الآية بها، إن قلنا: بأن المستفاد من الرواية قصر جواز التصرف بالولي، وإنما استفدنا منها كفاية المصلحة لاجل التوصيف الوارد فيها، كقوله - عليه السلام: «الناظر فيما يصلحهم» فحينئذ إن لزم التخصيص الاكثري المستهجن، يجب طرح الرواية والاخذ بالآية، وإلا تخصص بها.

وإن قلنا: بأن المستفاد من الرواية نفوذ تصرف الولي إذا كان بوجه حسن، تقيد الآية الشريفة بها، فتصير النتيجة: توقف نفوذ تصرف كل أحد على أن يكون بالوجه الاحسن إلا الاولياء؛ فإن تصرفهم نافذ بالوجه الحسن.

ومما ذكر يظهر الكلام فيما إذا أريد بالآية التصرفات العينية الخارجية، وكذا إذا أريد الأمران، ولا داعي لطول الكلام بعد فساد المبني^١.



سورة الاعراف و الانفال

سورة الاعراف

لِّلَّذِينَ يَقُولُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ
الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ
يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَائِثَ^١

ومنه: آية تحريم الخبائث، بتقريب أن النجاسات والمتنجسات من الخبيثات وأن
الحرمة إذا تعلقت بذات الشيء، تفيد حرمة مطلق الانتفاعات، لأن التعلق بها مبنى
على الدعوى، وهي أنسب لها.

ويظهر النظر فيه بعد ذكر الآية الكريمة، قال تعالى: فسأكتيها - أى الرحمة - للَّذِينَ
يَقُولُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ
الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ
يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ....

فإن مبنى الاستدلال، على دعوى تعلق الحرمة على عنوان الخبيثات.
وأنت خبير بأن الآية ليست بصدد بيان تحريم الخبائث، بل بصدد الإخبار عن

أوصاف النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - بأنه يأمرهم بالمعروف.... وليس المراد أن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - يحرم عنوان الخبائث أو ذاتها، ويحلّ عنوان الطيبات أو ذاتها، بل بصدد بيان أنه يحلّ كل ما كان طيباً، ويحرم كل ما كان خبيثاً، بالحمل الشائع، ولو بالنهى عن أكله وشربه، فإذا نهى عن شرب الخمر، وأكل الميتة، ولحم الخنزير، وهكذا، يصدق أنه حرّم الخبائث. فلا دلالة للاية على تحريم عنوان الخبائث، وهو ظاهر.

ومن ذلك يظهر أن الاستدلال بمفهوم قوله تعالى: يسألونك ما ذا أحلّ لهم قلّ أحلّ لكم الطيبات، ليس على ما ينبغى؛ فإن المراد من حلّة الطيبات، حلّة ما كان طيباً، بالحمل الشائع، لا أن الحلّة متعلّقة بعنوان الطيب أو ذاته.

وإن شئت قلت: إن هذا جمع للتعبير عمّا هو حلال، لا أن الحلال فى الشريعة شىء واحد هو عنوان الطيب، والحرام شىء واحد هو عنوان الخبيث المقابل له. هذا، مضافاً إلى أن الظاهر - بقرينة صدرها وذيلها - حلّة الاكل، كما تأتى الإشارة إليه.

مع أن المفهوم - على فرضه - لم يحلّ لكم غير الطيبات، لاحرمّ عليكم الخبائث، فلا ينتج لما نحن بصدده.

مضافاً إلى إمكان إنكار المفهوم، ولو كان بصدد التحديد.^١



سورة الانفال

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ^١

ثم إنهم قسّموا الارض: بأنّها إمّا موات، وإمّا عامرة، وكلّ منهما إمّا أن تكون كذلك بالاصل، أو عرض لها ذلك.

وقالوا: إنّ الموات بالاصالة، وكذا المعمورة كذلك، وما عرض لها الموت بعد كون العمارة أصليّة، وبعض الاراضى المحياة بعد كونها من الموات بالاصالة، هي كلّها للإمام - عليه السلام.^٢

والاصل فيه هو الاية الكريمة: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ والَاخبار الكثيرة الواردة فى تفسيرها.^٣

ولا تكون مضامين الاخبار - على كثرتها - زائدة على مضمون الاية الشريفة، إلّا فى أن ما للرسول فهو للإمام - عليه السلام.

ونحن قد تعرّضنا للاية الكريمة سابقاً، ونشير إليها هاهنا؛ تتميماً للفائدة.

ف نقول: إنّ الاحتمالات فيها كثيرة:

منها: كون الله تعالى ورسوله مالكين لها - بالمشاركة - ملكاً اعتبارياً؛ يكون لكلّ منهما نصفها بالإشاعة.

ومنها: كونهما مالكين كذلك؛ كلّ تامها بنحو الاستقلال.

ومنها: كونهما مالكيّ التصرف؛ أى يكون لكلّ منهما ولاية التصرف؛ لله تعالى

١. الانفال / ١.

٢. انظر المكاسب: ١٦١؛ منية الطالب؛ ١: ٣٤١.

٣. وسائل الشيعة؛ ٩: ٥٢٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ١.

بالاصالة، وللنبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - بجعل الله تعالى.
ومنها: كونه تعالى مالك التصرف، والرسول مالك الرقبة، أو بالعكس.
ومنها: كون المالك جهة الألوهية وجهة الرسالة، أو جهة الرئاسة الإلهية...
إلى غير ذلك.

أما مالكية الله تعالى ملكاً اعتبارياً عقلياً - كملك زيد لفرسه - ففى غاية
السقوط، سواء كان بنحو الإشاعة، أو بنحو الاستقلال؛ لعدم الاعتبار العقلائى، وعدم
إمكان ترتب لوازم الملك عليه.

كما أن استقلال المالكين لملك واحد، غير صحيح؛ لمخالفته لاعتبار العقلاء،
وهو واضح، فعليه لا ينبغي الإشكال فى أن كون الانفال لله ليس بنحو المالكية
الاعتبارية.

وحيث لم يذكر «اللام» فى الرسول فلا ينبغي الإشكال فى أن مالكية الرسول
كمالكية الله تعالى، فكل ما قلناه فى مالكيته تعالى، لابد وأن نقول به فى مالكيته
الرسول، فالتفكيك بين الله ورسوله غير وجيه جداً، فمالكية الله تعالى لخصوص
الانفال والخمس، ليست إلا مالكية التصرف، وأنه تعالى ولي الأمر، له التصرف
فيهما بما أراد.

والتخصيص بالانفال والخمس، لعله لاجل تشريف النبيّ وتعظيمه، ولعله فى
الانفال لاجل قطع النزاع، كما يشعر به قوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ
وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ^١ وأشار إليه بعض المفسرين.^٢

وعليه لا ينبغي الإشكال فى أن الظاهر من عطف الرسول على الله أن ما لله تعالى

١. الانفال / ١.

٢. مجمع البيان؛ ٤: ٧٩٧؛ الكشاف؛ ٢: ١٩٥.

له - صلى الله عليه و آله و سلم - فله ولاية التصرف، فكما أن الله تعالى لا يملك الرقبة بالملكية المتداولة، بل له التصرف فيها، فكذلك رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - ومما يدل على ذلك: أنه لا إشكال في أن الانفال بعد رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - لم تكن موروثه بين ورثته، كأزواجه وغيرهن، وليس ذلك إلا لاجل أنه لم يملك الرقبة، وتخصيص آية الإرث^١ بعيد غايته، ولم يقل به الفقهاء.

فلابد إمّا من حمل الآية على أن الملك للجهات لا للأشخاص، فتكون جهة الربوبية والألوهية مالكة، وجهة الولاية كذلك، وهو مع كونه خلاف ظاهر الآية، خلاف اعتبار العقلاء في الله تعالى كما مرّ، فلابد من التفكيك القطيع. وإمّا من القول: بأن المراد ولاية التصرف، وهو للوالى بهذا الوجه؛ نبياً كان أم إماماً، واحداً بعد واحد.

وهذا أحسن الوجوه المطابق للاعتبار العقلانيّ، الموافق لبناء الدول؛ من كون الاراضى الموات والمعمورة - من غير معمر - للدولة، والإسلام فى هذه الأمور السياسيّة ونحوها، لم يأت بشيء مخالف لما عند العقلاء إلا فيما فيه مفسدة، فإذا كان مفاد الآية الشريفة كذلك، تنحلّ العقدة فى الاخبار أيضاً؛ فإنّها - على كثرتها - لم تأت بشيء مخالف للآية.^٢

١. النساء / ٧ - ١٢.

٢. كتاب البيع؛ ٣: ٢٢ - ٢٤.

وَيُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ^١
 واستدل عليها^٢ السيد فى «الناصرىات» - مضافاً إلى الإجماع - بقوله تعالى:
 وَيُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ.
 قال: «روى فى التفسير أنه تعالى أراد بذلك أثر الاحتلام، فدلّت الآية على
 نجاسة المنى من وجهين:
 أحدهما: قوله تعالى: وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ والرجز والنجس بمعنى
 واحد... إلى أن قال:

والثانى: من دلالة الآية أنه تعالى أطلق عليه اسم «التطهير» و«التطهير»
 لا يطلق فى الشرع إلا لإزالة النجاسة، أو غسل الاعضاء الاربعة» انتهى.
 وفيه: أن الظاهر من عطف قوله: يُذْهِبَ عَنْكُمْ على قوله: لِيُطَهِّرَكُمْ - بالواو
 الظاهر فى المغايرة - أن التطهير بالماء غير إذهاب رجز الشيطان، فالمراد بالتطهير إما
 التطهير من الخبث، وبإذهاب الرجز رفع الجنابة.

أو المراد منه أعم من رفع الخبث وحدث الجنابة، فيكون المراد من إذهاب
 الرجز إذهاب وسوسة الشيطان، كما عن ابن عباس، وذلك أنه حكى: «أن الكفار
 فى وقعة بدر قد سبقوا المسلمين إلى الماء، فنزلوا على كتيب الرمل، فأصبحوا
 محدثين ومجنبيين، وأصابهم الظمأ، ووسوس إليهم الشيطان، فقال: إن عدوكم قد
 سبقكم إلى الماء، وأنتم تصلّون مع الجنابة والحدث، وتسوخ أقدامكم فى الرمل،
 فمطرهم الله حتى اغتسلوا به من الجنابة، وتطهروا به من الحدث، وتلبّدت به
 أرضهم، وأوحلت أرض عدوهم».

وهذا هو المراد من ذهاب رجز الشيطان، كما عن ابن عباس.^١

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ^٢

ولابأس بتوسعة نطاق الكلام بالنظر إلى آية الخمس، والروايات الواردة في ذلك المجال.

البحث عن مفاد آية الخمس

فنقول: إن مقتضى إطلاق قوله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ... إلى آخره أن ما لله وللرسول وباقي الاصناف في الغنائم كلها، هو الخمس فقط، وأربعة الاخماس منها للغانمين، من غير فرق بين أقسام الغنائم.

ويحتمل أن تكون «الغنيمة» أعم من غنائم الحرب، كما عليه بعض.^٣
ويحتمل أن تكون مختصة بغنائمها، كما هو المعروف بين المفسرين،^٤ والظاهر من سياق الآية الكريمة، ولسان الاخبار في ذلك مختلف.^٥

وكيف كان: مقتضى الإطلاق عدم الفرق بين الاراضى المغنومة، فعلى القول: بأنه

١ . كتاب الطهارة؛ ٣: ٥١ - ٥٢.

٢ . الانفال / ٤١.

٣ . مجمع البيان؛ ٤: ٨٣٦.

٤ . التبيان في تفسير القرآن؛ ٥: ١٢٢؛ التفسير الكبير؛ ١٥-١٦: ١٦٤؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ٨: ١ - ٢؛ تفسير

البيضاوى؛ ١: ٣٨٤.

٥ . راجع وسائل الشيعة؛ ٩: ٤٨٥ - ٤٨٦، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٢، الحديث ١، ٢، ٤ و

٤٩٦، الباب ٥، الحديث ٣ و ٤٩٩، الباب ٨ و ٥٣٦، أبواب الأنفال، الباب ٢، الحديث ٣.

إذا فتح قطر أو ناحية يعدّ جميعها غنيمة، سواء كانت الارض محياة، أو مواتاً حال الفتح^١ - فإنّ الموات منها ليست بلا شيء، بل تعدّ من أملاك الحكومة، ولها فوائد للدولة، ولا يلزم فى كون الشيء غنيمة أن يكون له نفع خاص، كالزراع، والغلة، بل الفوائد الآخر للدول لا تقصر عن الغلة والزراع - فتدخل الموات أيضاً فى الغنيمة، فيجب فيها بحسب ظاهر الآية، الخمس.

كما أن مقتضى إطلاقها أنّ الحكم كذلك فى الارض المفتوحة، سواء كان الفتح بإذن الإمام أم لا، وفى أرض الصلح، وفيما لا يوجف بخيل ولا ركاب.

فحيث لو قلنا: بأنّ الارض الموات والانفال للإمام - عليه السلام - والمفتوحة عنوة للمسلمين، وأرض الصلح فيها الجزية، أو يتعامل معها حسب ما يتصلح الوالى مع الكفار بما هو صلاح المسلمين، لم تبقّ الارض المغنومة تحت إطلاق الآية؛ إذ هى وإن كان فى بعضها الخمس، لكن لا يقسم الباقي بين الغانمين.

وهذا التقييد لو كان أكثريةً موجباً للاستهجان، لابدّ فى رفع الغائلة إمّا من إنكار إطلاق الآية الكريمة، فيقال: إنّها بصدّد بيان تقسيم الغنيمة، لا جعل الخمس فيها، فليس لها إطلاق من هذه الجهة.

وهو كما ترى؛ ضرورة أنّها بصدّد بيان وجوب الخمس، ولا ينافى ذلك ذكر المصرف فيها، ولهذا لا يزال الفقهاء يتمسّكون بها لوجوبه،^٢ بل فى بعض الروايات^٣ أيضاً التمسّك بها لذلك.

١. مفتاح الكرامة؛ ٤: ٢٤١.

٢. مهذب البارع؛ ١: ٥٥٦؛ مجمع الفائدة و البرهان؛ ٤: ٢٩٣؛ مدارك الأحكام؛ ٥: ٣٥٩؛ ذخيرة المعاد؛ ٤٧٧؛ مستند

الشيعة؛ ١٠: ٩؛ الشيخ الأنصارى؛ الخمس؛ ٢٥ - ٢٦.

٣. وسائل الشيعة؛ ٩: ٥٠١؛ كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، الباب ٨، الحديث ٥.

أو من حمل الآية على مطلق الغنائم، كما في صحيحة ابن مهزيار.
أو من العمل بمقتضى معارضة الاخبار المقيّدة تعارضاً بالعرض؛ لاجل امتناع وقوع الاستهجان.

لكن التحقيق: عدم لزوم الاستهجان بالتقييدات المذكورة:
أمّا على القول: بإطلاق الآية، وشمولها لجميع الفوائد والغنائم، سواء كانت غنائم الحرب أم لا، فظاهر.

وأمّا على القول: بالاختصاص؛ فلأنّ ما يغتنم من الكفّار بعد فتح البلاد من صنوف أموالهم، أكثر بكثير - بحسب العدد - من الارض، والميزان هو تعدّد الداخل والخارج، فالخارج هو الارض، والداخل غيرها، ولا استهجان فيه، ولهذا لا يرى احتمال ذلك الذى ذكرناه فى كلمات القوم.

ثمّ إنّ المقصود فى المقام، هو بيان حال الشرط الذى عليه الشهرة، وهو اعتبار إذن الإمام - عليه السلام - فى صيرورة الارض المفتوحة عنوة للمسلمين، وإلاّ فهى للإمام - عليه السلام.

وقد عرفت: أنّ مقتضى إطلاق الآية الكريمة أنّ فيها الخمس، وأربعة أخماسها للغانمين، كما هو المتفاهم من الآية.^١



بيان سهم الإمام - عليه السلام

وأمّا فى سهم الإمام - عليه السلام - فلانّ المفهوم من الكتاب والسنة أنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وكذا الائمة الطاهرين - سلام الله عليهم - أولياء

التصرف فى السهم كل فى عصره، لا أنه ملك لهم.
 فقوله تعالى: **وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...** إلى آخره، ظاهر فيما ذكرناه عند التأمل؛ فإنه لا إشكال فى أن مالكيته تعالى للسهم ليست كمالكية زيد لثوبه؛ أى المالكية الاعتبارية، ضرورة عدم اعتبار العقلاء المالكية - بهذا المعنى - له تعالى؛ بحيث لو وكل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ببيعه خرج عن ملكه، ودخل ثمنه فيه، وهذا واضح.
 مع أن اعتبار المالكية الاعتبارية له تعالى ولرسول الله - معاً - غير معقول، لا عرضاً، ولا طولاً، بل الطولية لا ترجع إلى محصل، ولتحقيقه مقام آخر، وقد ورد فى الروايات: **«أَنَّ مَا لِلَّهِ هُوَ لِلرَّسُولِ»**^١.

والمالكية التكوينية التى قد تمر فى بعض اللسن موراً، ممّا لا صحة لها فى مثل المقام الذى هو مقام بيان حكم فقهى عقلاى، لا بيان الدقائق الفلسفية والعرفانية، مع أن القرائن قائمة على عدم إرادتها.

وأما مالكية التصرف والاولوية من كل أحد، فلا مانع من اعتبارها له تعالى عند العقلاء، بل يرى العقلاء أنه تعالى أولى بالتصرف فى كل مال ونفس وإن كانت ماهية الاولوية أمراً اعتبارياً، لكنها اعتبار معقول واقع من العقلاء.

فقوله تعالى: **فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ** معناه أنه تعالى ولى أمره، فحينئذٍ إن حمل قوله تعالى: **وَلِلرَّسُولِ** على ولاية التصرف، فلا إشكال فيه بحسب اعتبار العقلاء، ولا بحسب ظواهر الأدلة ولوازمها.

وتؤكدّه وحدة السياق؛ ضرورة أن التفكيك خلاف الظاهر يحتاج إلى دلالة.
 وأما إن حمل على المالكية الاعتبارية؛ بحيث يكون رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -

و سلم - مالكا نحو مالكيته الشخصية لثوبه وفرسه، فمع أنه يستلزم التفكيك المخالف للظاهر، مخالف للنص والقوى؛ فإن كونه له - بهذا المعنى - لازمه التوريث لورثته، والاخبار المتظافرة تدل على أن ما لرسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - للإمام بعده. ففي صحيحة البرنطى، عن الرضا - عليه السلام - قال: سئل عن قول الله: **وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى... فقليل له: فما كان لله فلمن هو؟**

فقال: «لرسول الله، وما كان لرسول الله فهو للإمام...» إلى آخره.^١ وفي رواية أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي الحسن الثالث - عليه السلام: إنا نؤتى بالشئ فيقال: هذا كان لأبي جعفر - عليه السلام - عندنا فكيف نصنع؟ فقال: «ما كان لأبي بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه»^٢ فالقول: بكونه مالكا شخصاً باطل جداً. ومنه يظهر بطلان القول: بأن الرسول مالك بجهة الرئاسة والولاية، إن كان المراد أن الولاية جهة تعليلية وواسطة في الثبوت؛ فإن التوالى الفاسدة لازمة على هذا الفرض أيضاً. بقي احتمال أن يكون المالك من جهة الرئاسة، لا نفس الرئيس، وإنما الوالى ولى على هذا المملوك.

وهو مع بعده فى نفسه؛ فإن هذا الاعتبار - خصوصاً إذا كان الوصف قائماً بشخص واحد - بعيد عن الازهان، يحتاج ثبوته إلى دلالة ناصّة أو ظاهرة، موجب للتفكيك المخالف للظاهر أيضاً؛ فإن كونه لله ليس معناه مالكية جهة الرئاسة.

١. الكافي؛ ١: ٥٤٤؛ تهذيب الاحكام؛ ٤: ١٢٦.

٢. الوسائل؛ ٩: ٥٣٧، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، الباب ٢، الحديث ٦.

ولو قيل: إن جهة الالهية مالكة، فهو أفحش، مع لزوم تفكيك أفحش أيضاً. مضافاً إلى أن ذلك لا يوجب حفظ ظهور «اللام» فى الملكية، لو كان ظاهراً فيها كما قيل؛^١ ضرورة أنه على هذا الفرض ليس الرسول مالكا، بل الرئاسة مالكة، وإنما الرئيس مالك التصرف، وهذا الاحتمال أيضاً ضعيف.

فبقى احتمال آخر، وهو أن الله تعالى ولى أصالة وحقاً، والرسول ولى من قبله، وبعد رسول الله يكون الإمام ولياً من قبل الله أو من قبل رسوله.

فالسهم الثلاثة فى زمان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كانت تحت ولايته؛ فإن فى عصره لم يكن الإمام - عليه السلام - ولياً، وبعد ارتحاله صارت السهم تحت ولايته وتصرفه.

فما فى الروايات من: «أن ما لرسول الله فهو للإمام» ليس المراد منه أنه فى زمان رسول الله كذلك، بل المراد أن ما كان له صار بعد وفاته للإمام، كما صرح به بعض الروايات، كرواية حماد بن عيسى الطويلة، ففيها: «فسهم الله وسهم رسول الله لأولى الأمر من بعد رسول الله».^٢

ولا ينافى ذلك قوله - عليه السلام - فيها: «وله ثلاثة أسهم: سهمان وراثه، وسهم مقسوم له من الله» ضرورة أن القسم الثالث للإمام حال إمامته، لا حال إمامة غيره، ولهذا كانت الاسهم جميعاً بعد رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - للإمام على بن أبى طالب - عليه السلام - لا للحسين؛ لأنهما لم يكونا إمامين فى عصره.

ثم إن نكتة جعل السهم ثلاثة، مع أن حكمها فى جميع الاعصار واحد - ففى

١. كشف الرموز؛ ١: ٢٧٠.

٢. الكافى؛ ١: ٥٢٩.

عصر رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - لم يكن لسهم الله حكم غير ما لسهم رسول الله، وكذا سهم الإمام - لعلها بيان مقام ولاية الرسول وذوى القربى، وتعظيمهم بأن جعل الله تعالى سهماً لنفسه، وسهماً لرسول الله، وسهماً للإمام بعده، وجعل رسول الله ولياً على السهام كالإمام فى عصره.

وأما تثليث سهام السادة، فلبيان أن اليتامى والمساكين وأبناء السبيل - من أهل البيت - مصارف، ويكون ارتزاقهم منها، كبيان المصروف فى الزكاة.

وبالجملة: من تدبر فى مفاد الآية والروايات، يظهر له أن الخمس بجميع سهامه من بيت المال، والوالى ولى التصرف فيه، ونظره متبع بحسب المصالح العامة للمسلمين، وعليه إدارة معاش الطوائف الثلاث من السهم المقرر ارتزاقهم منه حسب ما يرى.

كما أن أمر الزكوات بيده فى عصره؛ يجعل السهام فى مصارفها حسب ما يرى من المصالح، هذا كله فى السهمين.

والظاهر أن الانفال أيضاً لم تكن ملكاً لرسول الله والائمة - صلوات الله عليهم أجمعين -، بل لهم ملك التصرف، وبيانه يظهر مما تقدم.

فقوله تعالى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ أظهر من آية الخمس فيما ذكرناه؛ لعدم ذكر «اللام» فى الرسول وهو كالنص بأن ما لله وما للرسول على نحو واحد.

ولارب فى أن الله تعالى ولى فى التصرف فى الانفال، لا مالك لها كمالكية زيد لثوبه، وكذا الرسول بمقتضى العطف.

وعليه فجميع ما ورد فى الاخبار من: «أن الانفال لرسول الله ولنا بعده» يراد منه أنهم أولياء التصرف، ففى رواية حماد، عن العبد الصالح - عليه السلام - فى باب الانفال: «وله

أن يسدّ بذلك المال جميع ما ينوبه؛ من مثل إعطاء المؤلفة قلوبهم، وغير ذلك ممّا ينوبه... إلى أن قال: «والانفال إلى الوالى».

والمسألة وإن لم يكن المقام محلّ بحثها، لكن لاتنبغى الشبهة فى أن الانفال أيضاً ليست ملكاً شخصياً، يرثها ورثة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أو ورثة الانمة: للذكر مثل حظ الأنثيين.

وهذا ضرورى الفقه، ففى الانفال ونحوها تأتى الاحتمالات المتقدمة فى السهم، والظاهر فيها ما تقدّم، ومقتضى ولايته أن له أخذ بعض الانفال لنفسه لو اقتضت المصلحة. وعلى ذلك، يكون الفقيه فى عصر الغيبة ولياً للامر ولجميع ما كان الإمام - عليه السلام - ولياً له، ومنه الخمس، من غير فرق بين سهم الإمام وسهم السادة، بل له الولاية على الانفال والفقهاء، والتفصيل فى محله.^١

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ^٢
فإن الظاهر منه تفريع عدم قربهم المسجد على نجاستهم.
بل وقوله تعالى: كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ، فإنّ الرجس
القدر، وظاهره أنّه تعالى جعلهم رجساً.^٣
وقوله تعالى: قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ... إلى قوله: أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ.

١. كتاب البيع؛ ٢: ٦٥٨ - ٦٦٤.

٢. التوبة / ٢٨.

٣. كتاب الطهارة؛ ٣: ١٢.

ومن أحكام النجاسات: عدم جواز إدخالها فى المساجد ولو مع عدم التعدى. قال الشيخ فى «الخلاف»:
«لا يجوز للمشرّكين أن يدخلوا المسجد الحرام، ولا شيئاً من المساجد؛ لا بإذن ولا بغير إذن».

ثمّ تمسّك بالاية الشريفة الآتية. ثمّ قال:
«وإذا ثبت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئاً من المساجد؛ لأنّه لا خلاف فى أن المساجد يجب أن تجنّب النجاسات» انتهى.
وعن الحلّى فى مقام الاستدلال على طهارة ميّت الإنسان:
«ولا خلاف بين الأئمة كافّة أنّ المساجد يجب أن تجنّب النجاسات العينية، وقد أجمعنا - بغير خلاف بيننا - أنّ من غسل ميّتاً له أن يدخل المسجد، ويجلس فيه» انتهى.

وقد أنكر المحقّق عليه جواز دخول الفاسل المسجد، ولم ينكر عليه دعواه عدم الخلاف بين الأئمة تجنّب المساجد.
ولاحد أن يقول: إنّ معقد عدم الخلاف وجوب تجنّب المساجد النجاسات، والظاهر من تجنّبها منها أو المتيقّن منه هو وجوب تجنّبها عن التلوّث بالقذارة، لا حرمة إدخال النجاسة غير المتعدّية فيها، ولعلّ استدلالهما على ما ذكرناه مبنى على اجتهادهما واستظهارهما الإطلاق من معقد الإجماع، وهو ليس بحجّة.

ومنه يظهر النظر فيما عن «كشف الحقّ» فى توجيه الاستدلال بالاية: «بأنّه لا خلاف فى وجوب تجنّب المساجد كلّها النجاسات بأجمعها» فضلاً عمّا عن «المفاتيح» من نفى الخلاف عن إزالة النجاسة عنها، فإنّ «الإزالة» ظاهرة فى رفع تلوّث المسجد عنها، أو منصرفة إليه، وأمّا إخراج النجس غير المتعدّى منها فلا يقال

له: «الإزالة».

فالمتيقن من تلك الدعاوى وجوب تنزه المساجد عن التنجس أو حرمة تنجسها، أو وجوب إزالتها عنها، سيما مع دعوى الحلّى عدم الخلاف فى جواز دخول من غسل الميت المساجد والجلوس فيها وهو وإن استدلّ به على أمر آخر، لكن نحن نأخذ بروايته، وترك درايته كما أشار إليه الشيخ الاعظم .

حول التمسك بآية إلما المشركون...

واستدلّ على حرمة إدخال مطلق النجاسات فيها - ولو مع عدم التعدى - قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ . وقد مرّ فى باب نجاسة الكافر تقريب أن المراد بالنجاسة المعنى المعهود ، فلانعيده.

نعم، هاهنا مناقشة أخرى فى دلالتها: وهى أن النهى قد تعلّق بالفعل الاختيارى؛ أى دخول المشركين المسجد، ومقتضى تفريع الحكم على نجاستهم أن كلّ نجس لا يدخله، فيعمّ الحكم سائر طوائف الكفار، وأمّا إدخال النجس فيه فلا؛ لاحتمال دخالة الفعل الاختيارى من نجس العين فى الحكم، وهذا الاحتمال سيّال فى جميع الاوامر والنواهى المتعلقة بالافعال الاختيارية، إلّا أن تقوم القرينة على إلغاء الخصوصية.

لكنّها مدفوعة: بأنّ النهى عن القرب متفرّع على النجاسة، فيدلّ على أن نجاستهم تمام الموضوع لعدم الدخول، لا الاختيارى منه، فدخالة الاختيارية خلاف الظاهر. مع أن العرف يساعد على إلغاء خصوصية الاختيار، سيما فى المقام الذى يؤكّده مناسبة الحكم والموضوع.

نعم، هنا أمر آخر: وهو أن حمل المصدر على الذات لا يصحّ إلّا بادعاء وتأويل، وهو لا يصحّ إلّا فى مقام المبالغة، سيما مع المقارنة لكلمة إنّما المفيدة للحصر أو التأكيد،

فكَانَ قَالَ: «لا حيثة للمشركين إِلَّا حيثة القذارة» أو «المشركون بتمام حقيقتهم عين القذارة».

وهذه الدعوى إنما تحسن وتصير بليغة إذا كان المشرك خبيثاً فى باطنه، ونجساً فى ظاهره، ولا تكون له نقطة طهارة ولو ادعاء، وإنما تفرع عدم قرب المسجد الحرام على هذه المرتبة من النجاسة الادعائية، وهى مختصة بالمشرك، أو هو وسائر الكفار، وأما سائر النجاسات فلا دليل على إلحاقها بهم ما لم يدع لها ما ادعى، فالحكم لم يتفرع على النجس - بالكسر - حتى يتعدى إلى سائر النجاسات، بل على ما بلغ مرتبة يدعى له هذه الدعوى على سبيل المبالغة.

ولعل ما ذكرناه هو مراد من قال بغلظة نجاستهم، فلا يرد عليه ما قيل: «إن أغلظية نجاسة الكافر من الكلب أو دم الحيض، غير معلومة».

وبالجملة: إسرائ الحكم من هذه الحقيقة الادعائية - المبنية على ما أشرنا إليه - إلى غيرها مشكل، بل ممنوع.

ولا يتوهم: أن أعيان النجاسات كلها عين النجس - بالفتح - وذلك أن شيئاً منها ليس كذلك، بل لها ذوات وحقائق غير هذا المعنى المصدرى، أو الحاصل من المصدر. نعم يصدق عليها النجس - بالكسر - بلا تأويل، لكن لم يتفرع عليه الحكم.

ثم إن هاهنا كلاماً آخر: وهو أن قوله: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا. لا يبعد أن يكون كناية عن عدم دخولهم للحج وعمل المناسك؛ بقرينة قوله: بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا المتفاهم منه عدم قربهم فى سائر الاعوام، ومع كون المعهود من شد رحال المشركين فى كل سنة إلى المسجد الحرام لعمل المناسك، لم يبق للاية ظهور فى الكناية عن مطلق الدخول، بل لا يبعد أن تكون كناية عن الدخول للعمل، أو عمل المناسك المستلزم للدخول.

فى «المجمع»: «والعام الذى أشار إليه هو سنة تسع الذى نادى فيه علىّ - عليه السلام - بالبراءة، وقال: «لا يحجّن بعد هذا العام مشرك».

وفى «البرهان» عن العياشى، عن حريز، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «إنّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بعث أبابكر - إلى أن قال - : وقال - أى قال علىّ - عليه السلام - : لا يطوف بالبيت عريان ولا عريانة ولا مشرك بعد هذا العام» .
وعنه، عن أبى بصير، عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: «خطب علىّ - عليه السلام - بالناس واخترط سيفه، وقال: لا يطوفنّ بالبيت عريان، ولا يحجّنّ بالبيت مشرك...» إلى آخره.

وعن الصدوق بسنده عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى حديث قال: «إنما سمى: الاكبر» أى الحجّ «لأنّها كانت سنة حجّ فيها المسلمون والمشركون، ولم يحجّ المشركون بعد تلك السنة» .

وفى بعض الروايات: «فكان ما نادى به: أن لا يطوف بعد هذا العام عريان، ولا يقرب المسجد الحرام بعد هذا العام مشرك» .

ولا يبعد أن يكون الظاهر من تلك الروايات: أن النهى عن القرب لاجل الحجّ والطواف وأعمال المناسك لا مطلقاً. لكن الظاهر تسالمهم على عدم جواز تمكين الكفار المسجد الحرام.

ثم إنّ إلحاق سائر المساجد به - بعد عدم إلغاء الخصوصية عرفاً؛ لما له من العظمة والاحكام الخاصّة - يحتاج إلى دليل. ودعوى عدم القول بالفصل غير مسموعة، بل هو غير حجّة ما لم يرجع إلى الإجماع على التلازم.

جواز إدخال النجاسات غير المتعدية إلى المساجد

ولو سلّم عدم القول بالفصل بين تمكينهم سائر المساجد وتمكينهم المسجد الحرام،

لكن عدم القول بالفصل بين تمكينهم وإدخال النجاسة سائر المساجد لو نوقش في دلالة الآية بما تقدّم، أو عدم القول بالفصل بين حرمة إدخال النجاسات في المسجد الحرام، وبين إدخالها في سائر المساجد على فرض تسليم دلالتها بالنسبة إلى المسجد الحرام - بحيث يرجع إلى الإجماع على التلازم - أنّي لنا بإثباته؟! فالقول بجواز إدخال النجاسات غير المتعدّية غير المستلزمة لهتك حرمة المسجد، لا يخلو من قوّة؛ فإنّ عمدة الدليل على عدم الجواز دعوى الإجماع والشهرة ودلالة الآية، وقد تقدّم الكلام فيهما.

وأما قوله تعالى: وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ فهو أجنبي عن إدخال النجاسة غير المتعدّية فيها. مع أنّ الخطاب لإبراهيم - عليه السلام - أو هو وإسماعيل - عليه السلام - كما في آية أخرى.^١

وأما ما عن النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - : «جنّبوا مساجدكم النجاسة» ففي سنده ودلالته إشكال؛ إذ استنادهم إليه غير ثابت، واحتمال أن يكون المراد بالمساجد محالّ السجدة قريب.

هذا مضافاً إلى ما دلّت على جواز اجتياز الجنب والحائض المساجد؛ بما لا يمكن حملها على الجواز الحيثي، كصحيحة أبي حمزة قال: قال أبو جعفر - عليه السلام - : «إذا كان الرجل نائماً في المسجد الحرام أو مسجد الرسول، فاحتلم فأصابته جنابة، فليتيّم، ولا يمرّ في المسجد إلّا متيّمًا، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد، ولا يجلس في شيء من المساجد» .

وهي - كما ترى - ظاهرة في أنّ الذي احتلم يجوز له الاجتياز، وهو حكم

فعلى لا حيثى.

وقريب منها روايته الأخرى إلا أن فيها: «وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك، ولا بأس أن يمرّ فى سائر المساجد، ولا يجلسان فيها».

وهذه بملاحظة ذيلها أوضح دلالة. مضافاً إلى أنه قلماً يتفق كون الحائض طاهرة. بل لعلّ نوع النساء لا يتجنّبن عن بعض النجاسات فى أيام الحيض، فتجوز دخولها فى المساجد ملازم لتجوز دخول النجاسة.

وتدلّ عليه ما وردت فى المستحاضة: من جواز دخولها فى المسجد، وجواز الطواف لها. والسيرة المستمرة على تمكين الصبيان، بل إدخالهم فى المساجد. بل ادعت السيرة على عدم منع أصحاب القروح والجروح ومن به دم قليل عن الجمعة والجماعات.

وهذه كلّها شاهدة على عدم العموم فى الآية، وعدم إمكان إلغاء الخصوصية، وعدم صحّة دعوى عدم القول بالفصل بين حرمة تمكين الكفار المسجد الحرام أو مطلق المساجد، وبين إدخال سائر النجاسات غير المتعدية.

ومما ذكر ظهر عدم حرمة إدخال المتنجّس فيها مع عدم السراية.

حرمة إدخال النجاسات السارية لاستلزامه تنجيس المساجد

وأما إدخال النجاسات السارية، فالظاهر أنّ حرمة لا بعنوان إدخالها فيها، بل بعنوان تنجيس المساجد، وهو القدر المتيقّن من الإجماعات. بل حرمة التنجيس معروفة لدى المشرّعة.

وهما العمدة فيها، وأما سائر ما استدللّ لها - كقوله تعالى: وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ... إلى آخره، ورواية الثمالى التى لا يبعد صحتها، عن أبى جعفر - عليه السلام - وفيها: «إنّ الله أوحى إلى نبيّه أن طهر مسجداً، وأخرج من المسجد من يرقد بالليل، ومر

بسد أبواب من كان له في مسجدك باب إلا باب علىّ - عليه السلام - ومسكن فاطمة - عليهما السلام - ولا يمرّ فيه جنب» ، وصحيحة الحلبي الواردة في زقاق قدر بينه وبين المسجد ، ورواية عليّ بن جعفر الواردة في إصابة بول الدابة المسجد أو حائطه ... إلى غير ذلك - فغير تام:

إذ الآية الشريفة مع كونها مربوطة بالأمم السالفة، لا يبعد أن يكون المراد من «التطهير» فيها هو التنظيف العرفي والكنس، لا التطهير من النجاسة؛ بمناسبة قوله: لِلطَّائِفِينَ الْعَاكِفِينَ... إلى آخره. مع أن التعدّي من المسجد الحرام يحتاج إلى دليل.^١



قد استدلّ على نجاستهم^٢ بقوله تعالى: إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ. ويمكن تقريبه بنحو لا يرد عليه بعض الإشكالات: وهو أن المستفاد من كلمة الحصر وحمل المصدر؛ أن المشركين ليسوا إلا حقيقة النجاسة بالمعنى المصدري، وهو مبنى على الادعاء والتأول، وهو لا يناسب طهارتهم ونظافتهم ظاهراً التي هي بنظر العرف أوضح مقابل للنجاسة وأظهره، فلا يجوز الحمل على القذارة الباطنية: من كفرهم أو جنابتهم؛ لبشاعة أن يقال: «إن الكافر ليس إلا عين القذارة، لكنّه طاهر نظيف في ظاهره، كسائر الاعيان الطاهرة».

بل لو منع من إفادة كلمة «إنما» الحصر، يكون حمل المصدر الدالّ على الاتحاد في الوجود، موجباً لذلك أيضاً، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. نعم، لو قرن الكلام بدعوى أخرى: هي دعوى أن المشركين ليسوا إلا بواطنهم،

١ . كتاب الطهارة: ٤: ١١١ - ١١٩.

٢ . اهل الكتاب.

لكان لإنكار الدلالة وجه، لكنّها على فرض صحّتها خلاف الاصل.
والحمل على القذارة الصورية العرفية غير جائز؛ لعدم مطابقته للواقع إن أُريد
الحقيقة، فلا بدّ من ارتكاب تجوّز؛ وهو دعوى: أنّه من هو نظيف بينهم كالعدم، وهى
لا تصحّ إلاّ إذا كان النظيف بينهم نادراً يلحق بالعدم، وهو غير معلوم، بل معلوم العدم.
مع أنّ المجاز خلاف الاصل، ولا قرينة عليه.

وكذا إن أُريد نجاستهم عرضاً لا بدّ من ارتكاب التجوّز، وهو أيضاً خلاف الاصل
لو فرض كثرة ابتلائهم بحدّ تصحّح الدعوى.

مضافاً إلى أنّ دعوى كونهم عين النجاسة بالمعنى المصدري أو حاصله، أيضاً
لا تناسب فى النجاسة العرضية إلاّ فى بعض الاحيان، كما لو تلوّث جميع البدن
تحقيقاً أو تقريباً، وإلاّ فمع الملاقاة ببعض البدن لا يصحّ دعوى أنّه عين القذارة،
وتلوّث جميع أفراد المشركين أو أكثرهم - بنحو تصحّح دعوى أنّ جميعهم نجاسة
ونجّس بالفتح - معلوم العدم. مع أنّ المجاز خلاف الاصل.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ حمل الآية على إرادة القذارة المعنوية فقط، غير صحيح
لا يناسب البلاغة، وحملها على القذارة العرفية حقيقة، غير موافق للواقع، وعلى
التأوّل غير صحيح، ومع فرض الصحّة مخالف للاصل، وكذا على القذارة العرضية.
فبقى احتمال أن يكون المراد به النجاسة الجعلية الاعتبارية، فهو إمّا محمول
على الإخبار عن الواقع، فلا بدّ من مسبقيته بجعل آخر، وهو بعيد.

أو على الإخبار فى مقام الإنشاء، فيصحّ دعوى أنّهم عين القذارة والنجاسة بعد
كون جميع أبدانهم قدراً، سيّما إذا أُريد نجاستهم الباطنية أيضاً، فتكون دعوى أنّهم
عين القذارة - بعد كونهم ظاهراً وباطناً ملوّثين بالكفر والخبائث والجنابة والقذارة -
فى غاية البلاغة، فإبقاء المصدر على ظاهره أبلغ فى إفادة المطلوب من حمله

على خلاف ظاهره مرادفاً للنَّجَسِ بالكسر.

وبما ذكرناه يندفع الإشكال: «بأنه نمنع كون «النَّجَسِ» في زمان صدور الآية حقيقة في المعنى المصطلح، بل المتبادر منه هو المعنى اللغوي الذي هو أعم من الاصطلاح» لما عرفت من أن الحمل على المعنى الحقيقي - أي القذارة العرفية - غير ممكن، كما تقدّم.

ولو قيل: إنه يدور الامر بين حمل «النَّجَسِ» على المعنى الحقيقي، والتصرف والتأويل في «المشركين» أو العكس، ولا ترجيح.

يقال: إن الترجيح مع حمل «النَّجَسِ» على الجعلي الاعتباري؛ لمساعدة العرف. مع أن مصحح الادعاء في المشركين غير محقق؛ لما تقدّم.

هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه في هذا المختصر: بأن ليس للشارع اصطلاح خاص في النجاسة والقذارة مقابل العرف، بل وضع أحكاماً لبعض القذارات العرفية، وأخرج بعضها عنها، وألحق أموراً بها، فالبول والغائط ونحوهما قذرة عرفاً وشرعاً، ووضع الشارع لها أحكاماً، وأخرج مثل النخامة والقيح - ونحوهما من القذارات العرفية - عنها حكماً بلسان نفى الموضوع في بعضها، وألحق مثل الكافر والخمر والكلب بها بجعلها نجساً؛ أي اعتبر القذارة لها.

ففي الحقيقة أخرج مصاديق من المفاهيم تعبداً، وأدخل مصاديق فيه كذلك؛ من غير تصرف في المفهوم، فإن أريد من الاصطلاح الشرعي ذلك فلا كلام، وإن أريد أن مفهوم «القذارة» عند الشرع والعرف مختلفان، فهو ممنوع.

ولا إشكال في أن الأحكام الشرعية كانت مرتبة على قذارات - كالاختشين وغيرهما - في عصر الشارع الاقدس، فقوله تعالى: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** محمول على النجاسة بمفهومها، لكن لا بمعنى الإخبار عن الواقع، فإنّنه غير محقق، ومع

فرض تحققه لا يكون الإخبار به وظيفة الشارع، بل بمعنى جعل ما ليس بمصدق مصداقاً تعبداً، وهو الاقرب بعد قيام القرينة العقلية والعادية، كما عرفت الكلام فيها مستقصى .

فتحصل من ذلك: أن دلالة الآية الكريمة بالنسبة إلى المشركين تامة.

وأما بالنسبة إلى الذمى:

فقد يقال بانسلاكه فيهم ؛ لقوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ... إلى قوله: سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ^١.

وفيه: أن تلك الآية مسبوقه بأخرى؛ وهى: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ.

والمراد باتخاذهم أرباباً ليس ما هو ظاهرها؛ لعدم قولهم بألوهيتهم، ففى «مجمع البيان» عن الثعلبى، عن عدى بن حاتم فى حديث قال: انتهيت إليه - أى إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وهو يقرأ من سورة البراءة هذه الآية: اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ... حتى فرغ منها، فقلت له: لسنا نعبدهم، فقال: «أليس يحرمون ما أحل الله فتحرمونه، ويحلون ما حرم الله فتستحلونه؟» قال قلت: بلى، قال: «فتلك عبادتهم»^٢.

وقريب منها فى رواياتنا، فعليه لا يكون الشرك بمعناه الحقيقى.

إلا أن يقول النصارى: بأن المسيح الله، كما قال تعالى: أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ

١ . التوبة / ٣٠ - ٣١.

٢ . مجمع البيان؛ ٥: ٣٧.

اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ^١

وقال تعالى فى الآية المتقدمة: وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَلَمْ يَنْفِ عَدَى بن حاتم، بل الظاهر نفى عبادتهم للاحبار والرهبان.

وقال تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ^٢

قال فى «المجمع»: «القائلون بهذه المقالة جمهور النصارى: من الملكانية، واليعقوبية، والنسطورية؛ لأنهم يقولون بثلاثة أقانيم».

وفى «مجمع البحرين»: «قيل: هو ردّ على النصارى لإثباتهم قدم الأتقنوم» انتهى.

وقال تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ^٣.

حيث يظهر منها شركهم. ولعلّه لقولهم، بأن المسيح هو الربّ المتجسّد فى الناسوت؛ حتّى أن صاحب «المنجد» المسيحى قال: «المسيح: لقب الربّ، يسوع ابن الله المتجسّد» وقال: «المسيحى: المنسوب إلى المسيح الربّ» .

تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

وفى «مجمع البيان»: «هذا مذهب اليعقوبية منهم؛ لأنهم قالوا: إنّ الله اتحد بالمسيح اتحاد الذات، فصار شيئاً واحداً، وصار الناسوت لاهوتاً، وذلك قولهم: إنّه الإله» .

وكيف كان: لا يمكن لنا إثبات الشرك لجميع طوائفهم، ولا إثباته لليهود مطلقاً.

١ . المائدة / ١١٦ .

٢ . المائدة / ٧٣ .

٣ . المائدة / ٧٢ .

وليس فى قول النصارى: ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ إِشْعَارُ بَأَنَّ الْيَهُودَ قَائِلُونَ: إِنَّهُ ثَانِى اثْنَيْنِ، ومجرد القول: بَأَنَّ عَزِيزاً ابْنَ اللَّهِ لَا يُوجِبُ الشَّرْكَ وَإِنْ لَزِمَ مِنْهُ الْكُفْرُ. مع أَنَّ الْقَائِلِينَ بِذَلِكَ - عَلَى مَا قِيلَ - طَائِفَةٌ مِنْهُمْ قَدْ انْقَرَضُوا. وَأَمَّا الْمَجُوسُ:

فَإِنْ قَالُوا بِالْهِيمَةِ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ، أَوْ يَزْدَانُ وَأَهْرَمَنْ، فَهُمْ مُشْرِكُونَ دَاخِلُونَ فِي إِطْلَاقِ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ. مع احتمال أن يكون المراد بالمشركين فى الآية هو مشركو العرب؛ أى الوثنيون.

كما أَنَّ الطَّبِيعِيِّينَ مِنَ الْكُفَّارِ وَالْمُنْتَحِلِينَ لِلْإِسْلَامِ، خَارِجُونَ عَنِ الشَّرْكِ، فَالْآيَةُ الشَّرِيفَةُ غَيْرُ وَافِيَةٍ لِإِبْطَاتِ تَمَامِ الْمَدْعَى؛ أَى نَجَاسَةِ تَمَامِ صُنُوفِ الْكُفَّارِ. وَاسْتَدْلَ الْمُحَقِّقُ لِنَجَاسَتِهِمْ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ.

وهو مشكل مع اشتراكه بين العذاب واللعنة وغيرهما؛ وإن حكى عن الشيخ فى «التهذيب»: «أَنَّ الرُّجْسَ هُوَ النِّجَسُ بِلَا خِلَافٍ». وقال فى «المجمع»: «ظَاهِرُهُ أَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ عِلْمَانِنَا فِي أَنَّهُ فِي الْآيَةِ بِمَعْنَى النِّجَسِ» انتهى.

ولعلَّ دَعْوَاهُ نَاشِئَةٌ مِنْ عَدَمِ الْخِلَافِ فِي نَجَاسَتِهِمْ، وَإِلَّا فَلَمْ يَفْسِّرْهُ الْمَفْسِّرُونَ بِهِ، كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الْمُحَقِّقِ، وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فِي «مَجْمَعِ الْبَيَانِ» وَلَمْ يَنْقُلْهُ مِنْ أَحَدٍ، مَعَ أَنَّ بِنَاءَهُ عَلَى نَقْلِ الْأَقْوَالِ^١.

سورة التوبة

سورة التوبة

مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ^١

فنقول: أمّا لو علم برضا صاحب المال^٢ فلا إشكال في جوازه^٣ في جميع الموارد. كما لو علم عدم رضاه ولو بأخذه وردّه إليه فلا ينبغي أيضاً التأمل في حرمة، لإطلاق الأدلّة، سواء كان عدم الرضا أو المنع بجهة عقلائي أم لا. ودعوى الانصراف وعدم الإطلاق قد عرفت ما فيهما.

وقد يقال بتعارض الرواية مع نحو قوله عون الضعيف صدقة، كموتقة السكوني عن أبي عبد الله - عليه السلام: «عونك الضعيف من أفضل الصدقات».

بدعوى أنّ أخذ المال من الغاصب والردّ إلى صاحبه من العون عليه. ومع نحو قوله: «كلّ معروف صدقة»، كما في صحيحة معاوية بن وهب. فإنّ ذلك معروف فيكون مستحباً كالصدقة.

بل مع نحو قوله: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ. فإنّ ما ذكر إحسان على صاحبه.

١ . التوبة / ٩١ .

٢ . المال الذي عند الغاصب.

٣ . النصف.

فمع عدم رضاه أو منعه يمكن أن يقال بسقوطهما بالتعارض والرجوع إلى أصالة الحلّ، بل يمكن أن يقال بحكومتها عليها. نعم، لو كان المنع لغرض عقلاىى فالظاهر عدم جوازه، لعدم صدق الإحسان و نحوه، أو مع صدقه يكون مشوباً بالإساءة فيقدّم جانب الحرمة.

وفيه - مضافاً إلى أن سنخ تلك الروايات الواردة فى المستحبات لا إطلاق لها حتّى يزاحم المحرّمات - أن التصرف فى مال الغير بلا إذنه أو مع منعه ظلم عليه لا إعانة وإحسان، ومنكر لا معروف، فيكون خارجاً عن مفادها موضوعاً. ولو سلّم فلا شبهة فى انصرافها عن مثل المورد، فلا وجه للتعارض بينها وبين ما تقدّم.

بل لقائل أن يقول: إن تنزيل العون والمعروف منزلة الصدقة يستشعر منه عدم جواز التصرف بغير إذن صاحبه، كما أن الصدقة لا تصحّ ولا تجوز بجهة محرّمة. فكما لا تجوز الصدقة بمال الغير أو بماله إذا تعلّق به حقّ الغير كذلك لا يجوز العون والإحسان مع كون مورده التصرف فى مال الغير بلا إذنه أو مع منعه^١.



نعم، مع إحراز عدم طيب نفسه بالاصل كما فى بعض الصور يحكم بضمانه، ومع عدم جريانه فالحكم به تابع لمقدار دلالة دليل الاحتياط فى الاموال، فإن دلّ على لزومه فى الحكم الوضعى أيضاً يحكم بالضمان احتياطاً، وإن قلنا باختصاص دليله بالتكليف وعدم دليل على الوضعى كما لا يبعد فلا يحكم به، لكون الشبهة مصداقية لادّلتّه.

ومع العلم بعدم كراهته ورضاه فعلاً لو أخذه بقصد الردّ إليه يكون محسناً ولا ضمان عليه.

نعم، هنا كلام وهو أنّ نفى السبيل عن المحسن هل يختص بمن كان محسناً فعلاً وفاعلاً، أو بمن كان محسناً فعلاً، أو بمن كان محسناً فاعلاً وإن لم يكن كذلك واقعاً؟ فمن أخذ ضالّة ليردها إلى شخص بتخيّل أنّه صاحبها وكان غيره لم يضمن على الاخير دون غيره، ومن أخذها ليردها إلى شخص بتخيّل أنّه غير صاحبها وكان صاحبها فتلف قبل الرد لم يضمن على الثاني.

مقتضى الاشتقاق وإن كان الاختصاص بالثاني لكن مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع الاختصاص بالثالث.^١



أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ^٢

التشبيث لبطلان بيع الوقف بالحقوق الثلاثة

وأما التشبيث في بطلان بيع الوقف بالحقوق الثلاثة: وهي حقّ الله، وحقّ الواقف، وحقّ الموقوف عليه؛ أى البطون المتأخّرة، فيمكن تقريره:

تقريب البطلان لاجل حقّ الله

أما في حقّ الله:

فتارة: بأنّ لله تعالى في الاعيان الموقوفة حقّ أن يعبد، نظير المشاعر والمساجد،

١ . المكاسب المحرمة؛ ٢: ٣٩١ - ٣٩٢.

٢ . التوبة / ١٠٤.

فلو وقف شيئاً لصلاة طائفة من المسلمين ليكون المصلّى لهم، فكما أن لتلك الطائفة حقّ أن يعبدوا الله فيه، كذلك لله تعالى حقّ أن يعبد فيه، فهو متعلّق لحقّ الناس، وحقّ الله، وكذا الحال فى المشاعر والمساجد.

فيقال فى التصدّق على الذرية بنحو الاستمرار والبقاء: «إنّه نحو عبادة مستمرة من الواقف، فلله تعالى حقّ أن يعبد به مستمراً، والجزاء المستمرّ لاجل العبادة المستمرة».

وأخرى: بأنّ الاخذ للصدقات هو الله تعالى، كما قال: أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ.

وقد ورد فى الروايات الشريفة عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم: «ما تقع صدقة المؤمن فى يد السائل حتّى تقع فى يد الله» ثمّ تلا الآية فالصدقة تكون لله أولاً، ثمّ للمتصدّق عليه، فهو يتلقّى الصدقة من الله تعالى.

وثالثة: بما ورد فى بعض الروايات، كرواية الحكم قال: قلت لابي عبد الله - عليه السلام: إنّ والدى تصدّق علىّ بدار، ثمّ بدا له أن يرجع فيها، وإنّ قضائنا يقضون لى بها.

فقال: «نعم ما قضت به قضاتكم، وبشما صنع والدك، إنّما الصدقة لله - عزّ وجلّ - فما جعل لله - عزّ وجلّ - فلا رجعة له فيه...».

بأنّ يقال: إنّ التعليل بأنّ «ما جعل لله فلا رجعة له» وإن كان لعدم الرجعة، لكن يستفاد منه أنّ لله تعالى حقّاً فى الصدقات، فما كانت منها بوجودها الحدوثى صدقة لا يجوز هدمها؛ بأن يرجع فيها المتصدّق، وأمّا تصرفات المتصدّق عليه فليست هدماً لها، وما كانت بوجودها المستمرّ صدقة، فلا يجوز هدمها بالرجعة، ولا بالبيع والنقل ونحوهما؛ فإنّها لله تعالى، ولا يجوز هدم ما جعل لله.

هذا، ولكن الإنصاف عدم تمامية شيء مما ذكر:
 أما حديث حقّه تعالى بأن يعبد: فلاّنه مضافاً إلى عدم الدليل على أنّ ذلك حقّ
 حتّى فى المشاعر والمساجد، أنّ انتفاع طبقات الموقوف عليهم ليست عبادة لله تعالى،
 ولإبقاء الوقف عبادة من الواقف.
 وأما حديث أخذه تعالى للصدقات، ووقوعها فى يده قبل وقوعها فى يد السائل؛ فلاّنه
 أمر تشريفيّ، لا يستفاد منه حكم فقهيّ.
 مع أنّه لو فرض وقوعها فى يده، أو التعبد بوقوعها فيها، فلايوجب ذلك حدوث
 ملك أو حقّ له تعالى، بل هو - على الفرض - واسطة لإيصال الصدقة إلى
 السائل.^١



فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ^٢
 قد تصدّى بعض أعظم العصر - رحمه الله - لتقريب الاستدلال، بها بما زعم أنّه
 يندفع به ما أورد على الاستدلال بها، فقال مامحصّله: إنّ الاستدلال يتركّب من أمور:
 الاول: أنّ كلمة «لعلّ» - مهما تستعمل - تدلّ على أنّ ما يتلوها يكون من العلل
 الغائية لما قبلها، سواء فى ذلك التكوينيّات والتشريعيّات، والافعال الاختيارية وغيرها،
 فإذا كان مايتلوها من الافعال الاختيارية التى تصلح لان يتعلّق بها الإرادة الامرية،
 كان - لامحالة - بحكم ماقبلها فى الوجوب والاستحباب.
 و بالجملة: لا إشكال فى استفادة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب علته الغائية.

١ . كتاب البيع؛ ٣: ١٥٧ - ١٥٩.

٢ . التوبة / ١٢٢.

وفى الاية جعل التحذّر علّة غائيّة للإنذار، ولَمّا كان الإنذار واجباً كان التحذّر واجباً. الثاني: أنّ المراد من الجموع التى فى الاية هى الجموع الاستغراقية، لا المجموعيّة؛ لوضوح أنّ المكلف بالتفقه هو كلّ فرد فرد من النافرين أو المتخلفين على التفسيرين، فالمراد أنّ يتفقه كلّ فرد منهم، ويُنذر كلّ واحد منهم، ويتحذّر كلّ واحد منهم. الثالث: المراد من التحذّر هو التحذّر العملى، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر وتصديق قوله، والجرى على ما يقتضيه من الحركة والسكون، وليس المراد الحذر عند حصول العلم من قول المنذر، بل مقتضى الإطلاق والعموم الاستغراقى فى قوله: لِيُنذِرُوا هو وجوب الحذر مطلقاً، حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل، غايته أنّه يجب تقييد إطلاقه بما إذا كان المنذر عدلاً.

و بعد العلم بهذه الأمور لا أظنّ أن يشكّ أحد فى دلالتها على حجّية الخبر الواحد. وبما ذكرنا من التقريب يمكن دفع جميع ماذكر من الإشكالات على التمسك بها، انتهى. ثمّ تصدّى لبيان الإشكالات ودفعها.^١

أقول: يرد عليه: أولاً: أنّ ما ادّعى - من أنّ مابعد كلمة «لعلّ» يكون علّة غائيّة لما قبلها فى جميع موارد استعمالاتها - ممنوع، كما يظهر من تتبّع موارد استعمالاتها، كما أنّ فى قوله تعالى: فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا^٢ لم يكن بُخوع نفسه الشريفة علّة غائيّة لعدم إيمانهم، ومعلوم أنّ الجملة الشرطيّة فى حكم التقدّم على جزائها. ولكن الخطب سهل بعد كون مانحن فيه من قبيل ما أفاده رحمه الله.

و ثانياً: أنّ دعوى كون التحذّر واجباً - لكونه غاية للإنذار الواجب - ممنوعة، فإنّ

١ . فوائد الاصول؛ ٣: ١٨٥ - ١٨٧.

٢ . الكهف / ٦.

غاية ما يقال فى وجه وجوبه هو كونه غاية للنّفَر المستفاد وجوبه من لولا التحضيضية الظاهرة فى الوجوب.

وفيه: أن قوله تعالى - قبل ذلك: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً منع عن النفر العمومى، أى لا يسوغ لهم النفر جميعاً، وإبقاء رسول الله - صلى الله عليه وآله - وحده، كما هو منقول فى تفسيرها وبعد هذا المنع قال: فَلَوْلَا تَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، فتكون الاية بصدد المنع عن النفر العمومى، لا إيجاب نفر طائفة من المؤمنين. فيصير محصل مفادها - والعلم عند الله: أنه لا يسوغ للمؤمنين أن ينفروا جميعاً، فينفرد رسول الله - صلى الله عليه وآله - فلم لا يكون تفرهم بطريق التفرقة، وبقاء طائفة، ونفر طائفة أخرى؟ فيتوجه الحثّ المستفاد من كلمة «لولا» التحضيضية إلى لزوم التجزئة وعدم النّفَر العمومى، لا إلى نفر طائفة للتفقه.

و ثالثاً: أن ما ادعى - من أن المراد من الحذر هو الحذر العملى، وهو يحصل بالعمل بقول المنذر - فى محل المنع، بل الظاهر من الاية الشريفة أن المنذرين لينذروا قومهم بالموعظة، والايعاد بعذاب الله وشدة باسه، حتى يخافوا من عقابه وعذابه، فاذا خافوا يعملون بوظائفهم الشرعية، وليست الاية فى مقام بيان وجوب التحذر، حتى يقال: إنه تحذر عملى، بل الظاهر أن المقصود حصول التحذر القلبي والخوف والخشية للناس حتى يقوموا بوظائفهم.

ولا يلزم أن يكون المنذر عادلاً، بل قد يكون تأثير كلام غيره كثر منه بمراتب؛ لحسن بيانه، وقوة إفهامه، ونفوذ كلامه.

وبالجملة: بين مضمون الاية الشريفة والدلالة على حجّية الخبر الواحد، بون بعيد. و رابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، فليس للاية إطلاق من هذه الجهة، فإنها ليست فى مقام بيان وجوب التحذر، بل فيها إهمال من هذه الحيثية. ومجرد كون الجموع

استغراقية لا يوجب رفع الإهمال، فإنّ الإطلاق من أحوال الفرد، وأيّ ربط بين استغراقية الجمع والإطلاق الفردى؟!

و العجب منه - قدّس سرّه - حيث قال فى جواب هذا الإشكال بهذه العبارة: وأنت خبير بأنّه [بعد] ما عرفت من أنّ المراد من الجمع هو العامّ الاستغراقى، لا يبقى موقع لهذا الإشكال، فإنّه أىّ إطلاق يكون أقوى من إطلاق الآية بالنسبة إلى حالتى حصول العلم من قول المنذر وعدمه؟! انتهى.

و هو كما ترى فى كمال السقوط، وليته بيّن الربط بين الجمع الاستغراقى والإطلاق الفردى.

و خامساً: أنّ المستفاد من بعض الروايات الواردة فى تفسير الآية تطبيقها على النفر لاجل تحصيل العلم بإمامة بعض الائمة - عليهم السلام - بعد وفاة بعض منهم، وإخبارهم قومهم بها، ومعلوم أنّ خبر الثقة لا يعتمد عليه فى الأصول الاعتقادية، بل لا بدّ من العلم فيها، وهذا أيضاً يشهد بعدم إطلاق لها كما مرّ.



ومنها: آية النفر فى سورة التوبة: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.

والاستدلال بها للمطلوب يتوقّف على أمور:

منها: استفادة وجوب النفر منها.

ومنها: كون التفقه غاية له.

ومنها: كون الإنذار من جنس ما يتفقه فيه.

ومنها: انحصار التفقه بالفرعيات.

ومنها: كون المنذر - بالكسر - كل واحد من النافرين.

ومنها: كون المنذر - بالفتح - كل واحد من الطائفة الباقية.

ومنها: كون التحذر عبارة عن العمل بقول المنذر.

ومنها: وجوب العمل بقوله، حصل العلم منه أو لا، وخالف قول غيره أو لا.

فيصير مفاد الآية بعد تسليم المقدمات: «يجب على كل واحد من كل طائفة من كل فرقة، النفر لتحصيل الفروع العملية؛ ليبينها لكل واحد من الباقين، ليعمل المنذر بقوله، حصل العلم منه أو لا، وخالف غيره أو لا».

وأنت خبير: بعدم سلامة [مجموع] المقدمات لو سلم بعضها، فلذلك أن تمنع كون التفقه غاية للنفر؛ بأن يقال: إن قوله: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً يحتتمل أن يكون إخباراً في مقام الإنشاء؛ أي ليس لهم النفر العمومي، كما ورد: «أن القوم كانوا ينفرون كافة للجهاد، وبقي رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وحده، فورد النهي عن النفر العمومي، والأمر بنفر طائفة للجهاد»، فحينئذ لا يكون التفقه غاية للنفر إذا كان التفقه لغير النافرين؛ أي الباقين.

لكن الإنصاف: أن ذلك خلاف ظاهرها، بل ظاهرها أن المؤمنين ما كانوا بحسب اشتغالهم بأمور المعاش ونظم الدنيا، لينفروا جميعاً؛ أي النفر العمومي ليس ميسوراً لهم، فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم للتفقه، ولا إشكال في أن الظاهر منه - مع قطع النظر عن قول المفسرين - هو كون التفقه غاية له.

وأما كون الإنذار من سنخ ما يتفقه فيه؛ أي بيان الأحكام بنحو الإنذار، فليست الآية ظاهرة فيه، بل الظاهر منها أن غاية النفر أمران:

أحدهما: التفقه فى الدين وفهم الأحكام الدينية.

وثانيهما: إنذار القوم وموعظتهم.

فيكون المراد: يجب على الفقيه إنذار القوم وإيجاد الخوف من بأس الله فى قلوبهم، فإذا خافوا يحكم عقلهم بوجوب تحصيل المؤمن، فلا محيص لهم إلا العلم بأحكام الله مقدّمة للعمل بها.

وأما وجوب العمل بقول المنذر بمجردّه فلا تدلّ الآية عليه.

ودعوى: أن الإنذار لابد وأن يكون من جنس ما يتفقه فيه، وإلاّ فأية مناسبة للفقيه معه؟! ممنوعة؛ لأنّ الإنذار مناسب للفقيه؛ لأنّه يعلم حدوده، وكيفيته، وشرائط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، مع أنّ لكلامه تأثيراً فى القوم لا يكون لكلام غيره؛ لعلو مقامه، وعظم شأنه لديهم، وأما التفقه فى الدين، فهو أعمّ من الأصول والفروع، فلا وجه لاختصاصه بالثانى، والاخبار الواردة فى تفسيرها تدلّ على تعميمه، فحينئذ لا يمكن أن يقال: بوجوب قبول قوله تبعداً؛ لعدم جريانه فى الأصول.

اللهم إلا أن يقال: إنّ إطلاقها على فرضه، يقتضى قبول قول الغير فى الأصول والفروع، فيقيّد إطلاقها عقلاً فى الأصول، وتبقى الفروع.

وأما كون المنذر - بالكسر - كلّ واحد من الطائفة، فلا إشكال فى ظهور الآية فيه، لكنّ الظاهر منها أن كلّ واحد من المنذرين يجب عليه إنذار القوم جميعاً، ومعه لا تدلّ الآية على وجوب القبول من كلّ واحد منهم؛ فإنّه بإنذار كلّ واحد منهم قومهم ربّما يحصل لهم العلم.

وأما كون «التحذّر» بمعنى التحذّر العملى؛ أى قبول قول الغير والعمل به، فهو خلاف ظاهرها، بل «التحذّر» إمّا بمعنى الخوف، وإمّا بمعنى الاحتراز، وهو الترك عن خوف. والظاهر أنّه بمعنى الخوف الحاصل عن إنذار المنذرين، وهو أمر غير اختياريّ

لا يمكن أن يتعلّق بعنوانه الأمر. نعم، يمكن تحصيله بمقدّمات اختيارية، كالحب، والبغض، وأمثالهما.

هذا كلّ مع أنّه لا إطلاق للاية؛ ضرورة أنّها بصدد بيان كيفية النفر، وأنّه إذا لم يمكن للنّاس نفر عموميّ، فلم لا تنفر طائفة منهم؛ فإنّه ميسور لهم؟!

وبالجملة: لا يجوز للنّاس سدّ باب التفقّه والتعلّم بعذر الاشتغال بأمر الدنيا؛ فإنّ أمر الدين - كسائر أمورهم - يمكن قيام طائفة به، فلا بدّ من التفقّه والإنذار. وأمّا وجوب قبول السامع بمجرد السماع، فلا إطلاق للاية يدلّ عليه، فضلاً عن إطلاقها لحال التعارض.

والإنصاف: أنّ الاية أجنبية عن حجّة قول المفتي، كما أنّها أجنبية عن حجّة قول المخبر، بل مفادها - والعلم عند الله: «أنّه يجب على طائفة من كلّ فرقة أن يتفقّوها في الدين، ويرجعوا إلى قومهم، وينذروهم بالمواعظ والإنذارات والبيانات الموجبة لحصول الخوف في قلوبهم؛ لعلّهم يحذرون، ويحصل في قلوبهم الخوف قهراً، فإذا حصل الخوف في قلوبهم تدور رحى الديانة، ويقوم الناس بأمرها قهراً؛ لسوقهم عقلهم نحو القيام بالوظائف». هذا حالها مع قطع النظر عن الروايات الواردة في تفسيرها.

ومع النظر إليها أيضاً لا تدلّ على المطلوب:

لأنّ منها: ما تدلّ على أنّ الإمام إذا مات لم يكن للنّاس عذر في عدم معرفة الإمام الذي بعده؛ أمّا من في البلد فلرفع حجّته، وأمّا غير الحاضر فعليه النفر إذا بلغه.

ومنها: ما دلّت على أنّ تكليف الناس بعد الإمام الطلب، وأنّ النافرين في عذر ما داموا في الطلب، والمنتظرين في عذر حتّى يرجع إليهم أصحابهم.

ومعلوم: أنّ قول النافرين بمجردّه، ليس بحجّة في باب الإمامة.

ومنها: ما وردت في علّة الحجّ، وفيها: مع ما فيه من التفقّه ونقل أخبار الاثمة: إلى

كلّ صُقعٍ وناحية.

ومنها: ما دلّت على أنّه تعالى (أمرهم أن ينفروا إلى رسول الله - صلى الله عليه و
آله و سلم - فيتعلموا، ثمّ يرجعوا إليهم فيعلموهم) وهو معنى قوله: اختلاف أُمّتى
رحمة.

وهذه الطائفة أيضاً لا تدلّ على وجوب القبول بمجرد السماع، فضلاً عن حال
التعارض.^١



سورة يونس، هود، يوسف و النحل

سورة يونس

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً

أقول: الايات الناهية بعضها مربوط بالأصول الاعتقادية، مثل قوله - تعالى: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً و بعضها أعم، مثل قوله - تعالى - وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَإِنَّهُ فِي سِيَاقِ الْآيَاتِ الْناهِيةِ عَنِ الْأُمُورِ الْفَرَعِيَّةِ، فلا يختص بالأصول لولا اختصاصه بالفروع.

والتحقيق في الجواب عنه: مضافاً إلى عدم إباته عن التخصيص، وإن كانت الايات الاوليّة آية عنه - أن الاستدلال به مستلزم لعدم جواز الاستدلال به، وما يلزم من وجوده العدم غير قابل للاستدلال به.

بيان ذلك: أن قوله: لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ قضية حقيقية، تشمل كل ما وجد في الخارج ويكون مصداقاً لغير العلم، مع أن دلالة نفسها على الردع عن غير العلم ظنيّة لا قطعية، فيجب عدم جواز اتباعها بحكم نفسها.

و بالجملة: إذا لم يجوز اتّباع غير العلم لم يجوز اتّباع ظاهر الاية؛ لكونه غير علمى، والفرض شمولها لنفسها لكونها قضية حقيقية.

فإن قلت: الاية الشريفة لاتشمل نفسها؛ لعين هذا المحذور الذى ذكرت. وبعبارة أخرى: إنّ الاية مخصّصة عقلاً، للزوم المحال لولا التخصيص.

قلت: كما يمكن رفع الاستحالة بما ذكر، يمكن رفعها بالالتزام بعدم شمولها لمثل الظواهر؛ أى مقام الدليل على حجّيته، فتخصّص الاية بالظنون التى هى غير حجّة، ولا ترجيح، بل الترجيح لذلك، فإنّ الغرض من إلقاء الاية الشريفة هو الردع عن اتّباع غير العلم، ولا يمكن رادعية الاية إلاّ أن تكون مفروضة الحجّية عند المتخاطبين، ولا وجه لحجّيتها إلاّ كونها ظاهرة فى مفادها، ومورداً لبناء العقلاء على العمل بها لاجل الظهور، فالاية لاتشمل ما كان من قبيلها من الظنون الخاصة.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الاية لاتصلح للرادعية عن مثل الخبر الواحد.

هذا، وقد تصدّى بعض أعظم العصر - على مافى تقارير بحثه - للجواب عنها بما حاصله:

أنّ نسبة الادّلة الدالة على حجّية الخبر الواحد إلى الايات نسبة الحكومة، لا التخصيص لكى يقال: إنّها ابية عنه، فإنّ تلك الادّلة تقتضى إلغاء احتمال الخلاف، وجعل الخبر محرراً للواقع؛ لكون حاله حال العلم فى عالم التشريع. هذا فى غير السيرة العقلانيّة القائمة على العمل بالخبر الواحد.

و أمّا السيرة فيمكن أن يقال: إنّ نسبتها إليها هى الورد، بل التخصّص، لأنّ عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن؛ لعدم التفاتهم إلى احتمال المخالفة للواقع، فالعمل به خارج بالتخصّص عن العمل بالظن، فلا تصلح الايات الناهية عن العمل به لان تكون رادعة عنها؛ فإنّه - مضافاً إلى خروج العمل به عن موضوع الايات - يلزم

منه الدور المحال؛ لأن الردع عن السيرة بها يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصصة لعمومها، وعدم التخصص يتوقف على الرادعية.

و إن منعت عن ذلك فلا أقلّ من كون السيرة حاکمة على الايات، والمحكوم لا يصلح أن يكون رادعاً للحاکم انتهى.

أقول: أمّا قضية إباء الايات عن التخصيص فقد عرفت أن قوله تعالى: ولا تثقف ما ليس لك به علم الذى هو عامّ قابل للتخصيص، وما ليس بقابل له هو الايات المربوطة بالأصول الاعتقادية، فراجع.

و أمّا حديث الحكومة فلا أصل له؛ فإن الاخبار على كثرتها لم يكن لسانها لسان الحكومة، مع أن الحكومة متقومة بلسان الدليل.

إن قلت: قوله: العُمري ثقة، فما أدى إليك عنى فعنى يودى، وما قال لك عنى فعنى يقول، فاسمع له وأطعه، فإنه الثقة المأمون له نحو حكومة على الايات، فإن لازمه إلقاء احتمال الخلاف.

قلت: كلاً، فإن لسان الحكومة غير ذلك؛ لأن غاية مفاد الرواية هو وجوب اتباع العُمري لوثاقته، وأمّا أن ما أخبر به هو المعلوم، حتى خرج عن اتباع غير العلم، فلا. و بالجملة: الحكومة والتخصيص مشتركان فى النتيجة، ومفترقان فى اللسان، ولسان الأدلة ليس على نحو الحكومة.

و أمّا قضية ورود السيرة العقلية عليها، أو التخصص، فهي ممنوعة، فإن كون العمل بالخبر عندهم من العمل بالعلم ممنوع؛ ضرورة وضوح عدم حصول العلم من الخبر الواحد.

ولو سلم غفلتهم عن احتمال الخلاف، لم يوجب ذلك تحقق الورود أو التخصص،

فإنّ مورد هما هو الخروج عن الموضوع واقعاً، لا عند المخاطب.
والفرق بينهما: أنّ الورود يكون مع إعمال التعبد، والتخصّص لا يكون كذلك وما
نحن فيه لا يكون الخروج واقعياً، بل عند المخاطب.^١

سورة هود

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ^٢
فهية الأمر تستعمل: تارةً فى البعث ليحقّ ذهن السامع عليه ويفهم منها ذلك،
فينبعت إلى المطلوب فيكون حقيقة.
وأخرى تستعمل فيه، لكن ليتجاوز ذهنه منه إلى المعنى المراد جداً بعلاقة ونصب
قرينة.

ففى قوله - تعالى: أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ استعملت
هية الأمر فى البعث، لكن لا لغرض البعث، بل للانتقال منه إلى خطائهم فى القول
على رسول الله - صلى الله عليه وآله - أو لتعجيزهم عن الإتيان.^٣

وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ

١. انوار الهداية؛ ١: ٢٧٥ - ٢٧٩.

٢. هود / ١٣.

٣. مناهج الوصول؛ ١: ٢٤٥ - ٢٤٦.

ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ^١

الاستدلال بآية الركون على اعتبار العدالة

نعم، لو كان الدليل عليه آية الركون فعلى فرض تماميته لازمه اعتبار العدالة موضوعياً؛ فإنَّ جعل الولاية للظالم ركون إليه، والركون إليه محرّم، فإذا كان محرّماً فهو قبيح، ولا يعقل صدور القبيح من الحكيم جلّ وعلا.

فالاب الفاسق كالاجنبى، كان وثيقاً أو لا، كان تصرّفه موافقاً للصالح أو لا. فما قيل: من أنَّ العدالة على فرض اعتبارها، لا تكون كعدالة المفتى والقاضى موضوعياً، غير ظاهر بحسب مقتضى الأدلة.

إنّما الشأن فى دلالة الايتين؛ فإنَّ غاية تقريب آية الركون هو ما أشرنا إليه: من أنَّ الركون إلى الظالم ذو مفسدة ملزمة، وقبح عقلى مستكشف منها، وارتكاب القبيح محال عليه تعالى شأنه، فيجعل هذا كبرى لصغرى «هى أنَّ جعل الولاية للظالم ركون إليه» فينتج: «أنَّ جعلها له محال عليه تعالى».

وفيه: أنَّ ذلك قياس فعل البارى المتعال بأفعال المكلفين، مع أنّه مع الفارق جداً؛ فإنَّ أفعاله تعالى موافقة لصالح النظام الكلى التكوينى، لا النظام التشريعى المحدود، كما أنَّ جعله التشريعى لا بدّ وأن يوافق صلاح نظام التشريع العام، وهما ممّا لا تحيط به العقول المحدودة.

ولهذا ترى أنّه تعالى نهى عن التعاون عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ومع ذلك فجميع أسباب الإثم والعدوان موجودة بإرادته وفعله، ولا شبهة فى وجوب حفظ نفس المؤمن علينا، وهو تعالى قادر على حفظها ولم يحفظها، بل وكلّ ملك الموت بإماتتها.

فما قيل: من أن النهى عن الركون إلى الظالم لازمه العقلى عدم ركون الامر إليه، أو قيل: بأن قوله تعالى: لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ^١ لازمه عدم ركون القاتل، غير صحيح، وقياس لفعله بفعلنا، وهو باطل.

هذا مع إمكان دعوى ظهور الآية الكريمة فى الركون إلى ولاية الجور؛ فإن قوله تعالى: فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ^٢ سياقه يشهد بأن الركون إليه أمر عظيم، ومن الكبائر، وذو مفسدة عظيمة؛ حيث أوعده عليه بالنار، وعدم الاولياء والناصر لهم.

وهذا يناسب الركون إليهم؛ حيث ورد فيهم وفى إعانتهم ما ورد فى الاخبار لا الركون والميل إلى فاسق، كان سبب فسقه عدم رد السلام الواجب، أو إصراره عليه؛ فإن نفس ارتكاب كثير من المحرمات لم يرد فيها نحو ما فى الآية.

ويشهد له: عدم احتمال المفسرين هذا المعنى الاعم.

وفى «المجمع»: روى عنهم: أن الركون المودة والنصيحة والطاعة ومعلوم أن ذلك فى ولاية الجور والظلمة.

وفى رواية الحسين بن زيد فى مناهى النبى - صلى الله عليه وآله وسلم: أنه تمسك بالاية فى خلال ما قال فى حق من تولى خصومة ظالم، أو أعان عليها، ومن مدح سلطاناً جائراً، ومن ولى جائراً على جور.

وفى رواية الفضل بن شاذان، عن الرضا - عليه السلام - فى عدّ الكبائر: «ومعونة الظالمين، والركون إليهم».

وفى رواية الاعمش فى عدها: «وترك معاونة المظلومين، والركون إلى

الظالمين».

مضافاً إلى أَنَّ الظالم - عرفاً - هو الذى ظلم غيره، والفاسق ليس ظالماً عرفاً.^١

سورة يوسف

ما هذا بَشْراً إِنَّ هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ^٢

والحقّ الحقيق بالتصديق هو ما اختاره بعض أجلّة العصر - رحمه الله - فى وقايته وتبعه غيره: أَنَّ اللفظَ فى مطلق المجاز - مرسلأ كان أو استعارة أو مجازأ فى الحذف، مفردأ كان أو مركّبأ - وكذا فى الكناية، مستعملٌ فيما وضع له لا غير، لكن يكون جدّه على خلاف استعماله، وإنّما يكون تطبيق المعنى الموضوع له على ما أراده جداً بادّعاء كونه مصداقه كما فى الكلّيات وعينه كما فى الاعلام الشخصية.

فقوله: ما هذا بَشْراً إِنَّ هذا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ استعمل «المَلَك» فى الماهيّة المعهودة من الروحانيين، وإنّما حملها عليه بادّعاء كونه من مصاديقها، فالادّعاء على مذهب السكاكى وقع قبل الإطلاق، فأطلق اللفظ على المصداق الادّعائى، دون هذا؛ فإنّ الادّعاء بناءً عليه وقع بعد الاستعمال وحين إجراء الطبيعة الموضوع لها اللفظ على المصداق الادّعائى، وفى قوله: «رأيت حاتماً» أريد بـ «حاتم» هو الشخص المعروف وادّعى أن فلاناً هو هو، فالادّعاء لتصحيح إجراء المعنى على المعنى، فحسن الكلام

١. كتاب البيع؛ ٢: ٥٩٩ - ٦٠٢.

٢. يوسف / ٣١.

فى باب المجازات إنّما هو بتبادل المعانى والتلاعب بها، لابعارية الالفاظ وتبادلها، والشاهد على صحّة هذا المذهب هو الطبع السليم والذوق المستقيم.^١

وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ^٢
مصحّح الادعاء فى الحقائق الادعائية مختلف باختلاف المقامات، حتّى أنّ قوله تعالى: اسأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا يكون من قبيل الحقيقة الادعائية؛ بدعوى أنّ القرية - أيضاً - مطّلة [على] القضية؛ لغاية اشتهاها وكمال ظهورها، كقول الفرزدق:
هذا الذى تعرف البطحاء وطأته والبيت يعرفه والحلّ والحرم^٣

سورة النحل

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ^٤

فى قوله تعالى: وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا إنّما نسب النقض إليها، لابعبار كونها من الكيفيات المسموعة القائمة بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً

١ . مناهج الوصول؛ ١: ١٠٤ - ١٠٦.

٢ . يوسف / ٨٢ .

٣ . بدايع الدرر: ٧٥ - ٧٦.

٤ . النحل / ٩١.

مستمرّاً مُبرماً، ولا باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى مُتعلقاتها، فكأنَّ اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مُبرم مشدود أحد جانبيه على عنق الحالف، والاخر على مُتعلقه، فهذه الملاحظة نسب إليها النقض، كما أنَّ اليقين إنما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة.^١



إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ^٢
فالاولى صرف الكلام إلى مفادها مع قطع النظر عن الروايات.
قال تعالى: إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ
الكَاذِبُونَ.

يمكن تقييدها للمدعى بأن يقال: إنها وإن وردت بعد قوله تعالى: وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً
مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُعْرَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ^٣ وبعد قوله:
وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّكُنْهٖ بَصْدَدِ بَيَانِ كِبَرِى كَلِيَّةٍ، وهى أنَّ اختلاق
الكذب مقصورة على الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ من غير اختصاص بالكذب على الله
تعالى. ويؤكد التعميم قوله: وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ، لظهوره فى أنَّ الكاذب مقصور على
غير المومن، وأنَّ غير المومنين بِآيَاتِ اللَّهِ هم الكاذبون منحصراً.
فيظهر منه أنَّ الكذب مطلقاً من خواصَّ غير المومن.

١. الاستصحاب: ٣٣.

٢. النحل / ١٠٥.

٣. النحل / ١٠١.

٤. النحل / ١٠٣.

ولما كان فى مقام تعظيم الكذب وتكبيره، ولو بدعوى أن الكاذبين غير المومنين، يفهم منه أنه عظمة كبيرة، وإلا لما صحت الدعوى.

وهنا احتمال آخر فيها، وهو أنها بصد ردّ القائلين وإنشاء ذمهم، لا الإخبار بأمر واقعى حتّى يحتاج فى تصحيحها إلى التأوّل والدعوى، نظير ما نسب إلى زينب الكبرى - عليها السلام - فى جواب عبيد الله - لعنه الله - حيث قال: الحمد لله... قالت: «إنما يفتضح الفاجر، وهو غيرنا». فإنّه ظاهر فى إنشاء الذمّ، لا الإخبار عن واقعة. ونظير قولك فى ردّ من قال لك: أنت بخيل «إنّ البخيل من يأكل مال الناس» فإنّ ذلك ردّ قوله بإنشاء ذمّ بالجملة الخبرية، لا الإخبار بأنّ أكل مال الناس بخيل. فيكون المقصود من قوله: إنّما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون ردّ قولهم بإنشاء ذمّ لهم.

وهنا احتمال ثالث، وهو أنّ الآية بصد ردّهم بجملة إخبارية، وهى أنّ الذين يقولون بأنّك مفتر، ويقولون يعلمه بشر، هم يفترون الكذب فى انتساب الافتراء إليك، وإنّهم الكاذبون.

ولا يبعد أن يكون الاحتمال الثانى أقرب إلى الذوق فى المقام. ثمّ إنه لو سلّم رجحان الاحتمال الأوّل - ولو بضميمة الروايتين المتقدمتين - يكون فى دلالتها على حرمة الكذب مجال مناقشة، لإمكان أن يكون المراد بدعوى قصر الكذب على غير المومن ونفى اتّصاف المومنين به، هو أنّ الكذب لما كان صفة خبيثة دنيّة يناسب أراذل الناس، والمومن شريف كامل لا يناسب صدوره منه، فسلب الصفة عنه ليس لكونه معصية كبيرة، بل لكونه صفة رديّة قبيحة قدرة لاتناسب مقام المومن. وعليه لاتدلّ على كونه محرماً، نظير قوله: «المومن لا يخلف الوعد»، وأنّه لفى شغل عن اللهو، والمومنون عن اللغو معرضون. إلى غير ذلك.

وما ذكرناه من الاحتمال، جارٍ في جميع الروايات التي تكون بهذا المضمون، وقد مرّت جملة منها، ولعلّ في بعضها شهادة على ما ذكرناه، فراجع. مع أنّ في كلّ منها نحو مناقشة يظهر بالتأمّل فيها.^١



إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ^٢

الاول: كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة يباح به ما يلزمها من المحرّمات الآخر، سواء كانت لازمة لمنصبها ممّا لا تنفك عنه أو يقع الإكراه بخصوصها. وهذا على الإجمال ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في أنّ الأدلّة الدالّة على الجواز كحديث الرفع وغيره هل لها إطلاق بالنسبة إلى جميع المحرّمات، سواء كانت حقّ الله محضاً أم من حقوق الناس أيضاً، دماً كان أو عرضاً أو مالاً.

أو تختصّ بخصوص حقّ الله ولا تشمل حقّ الناس ولو كان قليلاً وكان الإيعاد على كثير.

أو يفصل بين العظائم والمهمّات وغيرها، سواء كانت من حقّ الله - تعالى - أو حقّ الناس.

أو يفصل بين المهمّات وغيرها في حقّ الله مع الاختصاص بخصوصه.

أو يفصل بين ما إذا كان الضرر الذي أوعد به المكروه أعظم ممّا أكرهه عليه فيرتفع وبين غيره؟

١ . المكاسب المحرّمة؛ ٢: ١٠١ - ١٠٣.

٢ . النحل / ١٠٦.

قد يقال باختصاص الادلة بحق الله محضاً وعدم شمولها لحق الناس.
ويتشبت له تارة بأن المستفاد من أدلة الإكراه أن تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفعه بالإضرار بالغير ولو كان الإضرار أدون.

وأخرى بأن حديث الرفع مسوق للامتنان على جنس الأمة، ولا حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيص الإضرار ببعض آخر، فإذا توقّف دفع الضرر على نفسه بالإضرار بالغير لم يجز.

وثالثة بأن دليل الإكراه لو عمّ للإكراه على الإضرار بالغير، لعمّ نفى الاضرار له أيضاً، فإن سياقهما واحد، ولا وجه للافتراق بينهما، والتالى باطل، لقبح تشريع الإضرار بالغير لدفع ضرر نفسه، ولهذا لم يجوز أحد هتك أعراض الناس ونهب أموالهم إذا توقّف عليه صون عرضه وماله، مع أنه يجوز ارتكاب المحرمات وترك الواجبات لذلك.

ورابعة بقوله: «إنما جعل التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقية» بتقريب أن المستفاد منه أنه كل ما شرعت التقية لحفظه إذا بلغته فلا تقية، ومن المعلوم أن التقية كما شرعت لحقن الدماء شرعت لحفظ الاعراض والاموال أيضاً، ومقتضاه أنه إذا بلغت هتك الاعراض ونهب الاموال فليس تقية.

استفادة الإطلاق من آية الإكراه والروايات

ويرد على الاول والثانى بل على الجميع أن الاختصاص بغير ما تعلق به حق الناس مخالف لمورد نزول قوله - تعالى: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** فإنه بحسب قول المفسرين وبعض الروايات المعتمدة نزل فى قضية عمّار، حيث أكره على البراءة من النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وسبّه وشتّمه، ففى مجمع البيان: «أعطاهم عمّار بلسانه ما أرادوا منه» ثم قال: «وجاء عمّار إلى رسول الله

- صلى الله عليه وآله وسلم - وهو يبكي فقال - صلى الله عليه وآله وسلم: «ما وراءك؟» فقال: شرّ يا رسول الله، ما تركت حتّى قلت منك وذكرت آلهتهم بخير، فجعل رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - يمسح عينيه ويقول: «إن عادوا لك فعد لهم بما قلت»، فنزلت الآية، عن ابن عباس وقتادة، انتهى.

وتدلّ عليه رواية مسعدة الآتية، وشأن نزول الآية لا يوجب تقييد إطلاقها أو تخصيص عمومها، فقله: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ** وقله مطمئن بالإيمان مطلق شامل لمطلق الإكراه، ولا وجه لاختصاصه بخصوص الإبعاد على القتل وإن كان شأن نزوله خاصاً، كما أنّ الحال كذلك فى سائر الآيات.

فلا ينبغي الإشكال فى إطلاقه، سيّما مع كون العناية بهذه الفقرة، أى الاستثناء، كما دلّت عليه الرواية الآتية وكلمات المفسرين. بل الاختصاص بحق الله مخالف لظاهر الآية، سواء كان قوله: **مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ** مربوطاً بما سبق من الآيات، وهو قوله - تعالى: **وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ إِلَى أَنْ قَالَ: وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ، إِلَى أَنْ قَالَ: إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ * مِنْ كَفَرَ بِاللَّهِ...^١** ويكون محصل المعنى: من قال: إنك مفتر وكاذب، هو مفتر وكاذب وكافر، **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ**.

والظاهر منه أن كلّ مكره ليس عليه بأس ولا يكون مورد ذم الله - تعالى - فى الافتراء على رسول الله وتكذيبه، وهو واضح.

أو كان أول الكلام، ويكون محصل المعنى: أن من كفر بالله بعد إيمانه بالارتداد وإيجاد أسبابه من القول والفعل، فعليه غضب من الله وعذاب عظيم **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ**

بإيجادها.

وعلى هذا الاحتمال لابد من أن يراد بالكفر فى قوله: مَنْ كَفَرَ خصوص أسبابه، أى من أوجد أسبابه، أو الاعم منها حتى يصح الاستثناء، فإن الإكراه على الكفر الباطنى والاعتقادى غير ممكن، وعلى فرضه غير معفو، كما أن فى الآية تقييداً بقوله: وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، فالمراد بالإكراه الإكراه على الأسباب، ومقتضى إطلاقه جواز كل ما يوجب الكفر من تكذيب النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وسبّه وشتمه والعياذ بالله مع كونه مكرهاً كما تدلّ عليه الروايات.

وتدلّ على إطلاقها أيضاً رواية عمرو بن مروان - ولا يبعد أن تكون معتمدة - عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - رفع عن أمتى أربع خصال: خطأها، ونسيانها، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عز وجل رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِلَى أَنْ قَالَ: «وقوله: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ». وعن العياشى عنه - عليه السلام - نحوها.

حيث تدلّ على أنه تعالى رفع عن الأمة ما أكرهوا عليه مطلقاً بمقتضى الآية الكريمة.

ويمكن تقريب دلالة الآية أيضاً على رفع مطلق ما أكرهوا عليه بأن الإكراه إذا صار موجباً لرفع الحرمة عن هتك عرض النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وتكذيبه فى نبوته وكتابه، وهو من أعظم المحرمات، وموجباً لرفع هدر دمه الذى من الوضعيات من جهة، صار موجباً لرفع حرمة هتك سائر الاعراض، فضلاً عن الاموال التى هى دون الاعراض، ولرفع سائر الوضعيات أيضاً.

وتدلّ على عدم الاختصاص أيضاً رواية مسعد بن صدقة - المعتمدة بل لا يبعد أن تكون موثقة - قال: قيل لابى عبد الله - عليه السلام: إن الناس يروون أن علياً - عليه

السلام - قال على منبر الكوفة: «ستدعون إلى سبّي، فسبّوني، ثمّ تدعون إلى البراءة منّي فلا تبرّأوا منّي؟» فقال: «ما أكثر ما يكذب الناس على على - عليه السلام -». ثمّ قال: «إنّما قال: ستدعون إلى سبّي فسبّوني ثمّ تدعون إلى البراءة منّي وإنّي لعلى دين محمّد - صلى الله عليه وآله وسلم - ولم يقل: ولا تبرّأوا منّي». فقال له السائل: أرايت إن اختار القتل دون البراءة؟ فقال: «والله ما ذلك عليه، وماله إلاّ ماضى عليه عمار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكّة وقلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عزّ وجلّ فيه: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** فقال له النّبىّ - صلى الله عليه وآله وسلم: **يَاعِمَارُ، إِنْ عَادُوا فَعَدُّوا**». ^١

ومعلوم أنّ الظاهر منها أنّ الآية لا تختصّ بقضيّة عمار أو قضيّة نحو قضيّته. هذا. مع أنّ إطلاق قوله: «ستدعون إلى سبّي فسبّوني»، وكذا إطلاق الإجازة بالبراءة يقتضى جوازهما بمجرد الدعوة ممّن يخاف سوطه أو سيفه من غير اختصاص بالإيعاد على القتل، وكلامه هذا ليس ظاهراً فى كونه على وجه الإخبار بالغيب، بل الظاهر قيام القرائن عليه، لأنّ له - عليه السلام - كان أعداء علم من عداوتهم ذلك عادةً، فلا معنى للحمل على موضوع خاصّ علمه - عليه السلام - من طريق الغيب ولا حجّة على رفع اليد عن إطلاق الدليل بمحض ذاك الاحتمال.

و تدلّ عليه أيضاً صحيحة بكر بن محمّد، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «إنّ التقيّة تُرس المومن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له». فقلت له: جعلت فداك قول الله - تبارك وتعالى: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**؟ قال: «وهل التقيّة إلاّ هذا؟» ^٢

ورواية الجعفریات عن علىّ بن أبى طالب - عليه السلام - قال: «قلت: يا رسول

١ . الوسائل؛ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من ابواب الأمر والنهي، الحديث ٢.

٢ . الوسائل؛ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٢٩ من ابواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

اللّه، الرجل يوخذ يريدون عذابه، قال: يتقى عذابه بما يرضيهم باللسان ويكرهه بالقلب، قال - صلى الله عليه وآله وسلم: هو قول الله - تبارك وتعالى: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**».

ورواية عبد الله بن عجلان عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: سألته فقلت له: **إِنَّ الضَّحَّاكَ قَدْ ظَهَرَ بِالْكُوفَةِ، وَيُوشِكُ أَنْ نَدْعَى إِلَى الْبِرَاءَةِ مِنْ عَلَىٍّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَكَيْفَ نَصْنَعُ؟** قال: «فأبرأوا منه». قلت: أتيهما أحب إليك؟ قال: «أَنْ تَمْضُوا عَلَى مَا مَضَى عَلَيْهِ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ، أَخَذَ بِمَكَّةَ فَقَالُوا لَهُ: اِبْرَأْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، فَبَرَى مِنْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَذْرَهُ **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ**» إلى غير ذلك. فتحصّل ممّا ذكر عدم الاختصاص بحقّ الله - تعالى - محضاً، وكذا بالإيعاد بالقتل، وبفضيّة عمّار أو نحوها.

وإن شئت قلت: مقتضى إطلاق حديث الرفع وإطلاقات التقيّة وعموماتها عدم الاختصاص. وإنّما نشأت دعوى الاختصاص من مجرد استبعاد، أو وجوه ظنيّة، ومع فرض شمولها بما تقدّم لبعض الاعراض المهمّة التى من حقوق الناس يرفع هذا الاستبعاد وتدفع تلك الوجوه.

مضافاً إلى أنّ دعوى كون حديث الرفع منّة أو شرّع ذلك لدفع الضرر، فلا وجه لشموله ما هو خلاف المنّة أو موجب للضرر مدفوعة بأنّ ما ذكر من قبيل نكتة التشريع لا علّة الحكم، نظير جعل العدة لنكتة عدم تداخل المياه، وفى مثله يتبع إطلاق الدليل. ودعوى الانصراف ممنوعة، سيّما بعد كون الآية فى مورد حقّ الغير.

التمسك بأدلة التقيّة

وأما التشبّه بقوله: «إنّما جعلت التقيّة...» بالتقريب المتقدّم ففى غير مورد، بل هو من الأدلّة على التعميم، يظهر وجهه بعد نقل الروايات المشتملة عليه:

ففى صحيحة محمد بن مسلم عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: «إنما جعل التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»^١.
وفى وثيقة أبى حمزة الثمالى عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «إنما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»^٢.
وفى مرسله الصدوق فى الهداية قال: قال الصادق - عليه السلام: «لو قلت: إن تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنت صادقاً، والتقيّة فى كلّ شيء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»^٣.

... وأنت خبير بأنّ الظاهر منها أنّ عدم التقيّة منحصر بالدم والحصر فى محلّه. لأنّ المراد من قوله: «إنما جعلت التقيّة...» أنّ التقيّة شرّعت فى أوّل تشريعها لحقن الدم، لأنّ أوّل تشريعها ونكتته ومورده قضية عمّار بن ياسر كما تقدّم وكان موردها حقن الدم، فقوله ذلك إشارة ظاهراً إلى تلك القضية وإشارة إلى نكتة عدم التقيّة فى الدم، فتكون الروايات دالّة على عموم التقيّة فيما عدا بلوغ الدم.

ولا وجه لرفع اليد عن هذا الظاهر بتخيّل أنّ الحصر غير صحيح، لأنّ التقيّة مشروعة فى الاعراض والاموال أيضاً. وذلك لما عرفت من أنّ الحصر باعتبار مبدأ التشريع وصرف بيان نكتة عدم التقيّة مع بلوغ الدم، وليس المراد منه حصر مورد التقيّة بالدم حتّى يأتى فيه ما ذكر، فلا مجال للإشكال فى العموم، سيّما مع قوله فى المرسله: «التقيّة فى كلّ شيء حتّى يبلغ الدم...».

وبما ذكرناه يحفظ ظهور «إنما» فى الحصر وظهور الاية والروايات المتقدّمة. بل

١. الوسائل: ١١: ٤٨٣، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣١ من ابواب الأمر والنهي، الحديث ١.

٢. نفس المصدر و الباب، الحديث ٢.

٣. الجوامع الفقهية: ٤٧، كتاب الهداية، باب التقيّة.

مع احتمال ما ذكر لا يصحّ رفع اليد عن الإطلاقات والاخبار المتقدّمة، بل لازمه وقوع المعارضة بين هذه الروايات، وظاهر الكتاب والروايات المتقدّمة بعد عدم التفكيك بين الاعراض والاموال، تأمل.

نعم، يأتى كلام فى عموم هذه الروايات وإطلاقها من جهة أخرى فانتظر.
وأما ما قيل من أنّ تلك الروايات أجنبيّة عن الباب، لأنّ المراد بها أنّ التقيّة لحفظ الدم فإذا لم يحقن الدم على أىّ حال فلا مورد للتقيّة.
ففيه ما لا يخفى من ارتكاب خلاف الظاهر. فإنّ من المعلوم أنّ الروايات الثلاث متوافقة المضمون، فتكون الموثّقة المصرّحة بفاعل «بلغ» كاشفة عن فاعله فى الروايتين، وتذكير الضمير باعتبار الاتّقاء. ولا شبهة فى أنّ الظاهر من قوله: «إذا بلغت التقيّة الدم» أنّ التقيّة إذا صارت موجبة لإراقتة وهى منتهية إليه، لا أنّ الدم إذا يهرق وتكون التقيّة لغواً لا أثر لها، فإنّ حقّ العبارة لإفادة ذلك أن يقول: فإذا لم يحقن الدم فلاتقيّة.

مضافاً إلى أنّ الحمل على ما ذكر حمل على أمر واضح لعلّ ذكره لا يخلو من ركاكة.^١



ثمّ إنّ النسبة بين الاضطراب والإكراه فى حديث الرفع - بحسب المفهوم - التباين؛ فإنّ الإكراه الذى هو صفة للمكره بالكسر، فعل منه، والاضطراب صفة للمضطّر، وهو منفعل به، ولا ربط بينهما مفهوماً، كما لا ينطبقان على مورد واحد، سواء حصل

الاضطرار من إكراه مكره، أو حصل بحسب حوائجه.

وإن أريد به الملزمية التي هي صفة المكره بالفتح، فهي مباينة للاضطرار مفهوماً، وبينهما عموم من وجه مورداً، فالاضطرار قد يحصل بواسطة الإكراه، فيكون الشخص ملزماً ومكرهاً وملجأً ومضطراً، كما لو أوعده بأمر خطير حرجي.

وقد يحصل بحسب حوائجه لا من فعل الغير.

وقد يتحقق الإكراه بلا اضطرار، كما لو أوعده بنهب مال معتد به، لا يكون نهبه موجباً للخرج.

فلو قلنا بأن المرفوع في حديث الرفع هو الفعل الصادر عن إلزام الغير، يكون البطلان في المعاملات مستنداً إليه، لا إلى الاضطرار الحاصل منه؛ لتقدمه ذاتاً عليه.

والاضطرار الحاصل من حوائجه لا يوجب بطلانها؛ لانصراف دليل الاضطرار عنه، إذ يلزم منه التضييق والتحريج عليه، مع أن الرفع للتوسعة امتناناً، فبطلان المعاملات لا يستند إلى الاضطرار مطلقاً إلا في بعض الموارد النادرة على ما سيأتي.

لكن الاضطرار موجب لرفع التكليف، كما أن الإكراه موجب له وإن لم يصل إلى حد الاضطرار والإلجاء، كما هو ظاهر دليل الرفع، وآية **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** فإن الإكراه - بحسب شأن نزولها على ما في التفاسير والخبار^١ - كان على سبب النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في قضية عمّار بن ياسر.

والحمل على الاضطرار الحاصل من الإكراه، خلاف ظاهر الآية والروايات؛ حيث علّق الحكم فيها على عنوان «الإكراه» وجعل الإكراه في الروايات قبل الاضطرار.

١ . تفسير العباسي؛ ٢: ٢٧٢؛ وسائل الشريعة؛ ١٦: ٢٣٠، كتاب الأمر والنهي، الباب ٢٩، الحديث ١٣؛ البرهان في تفسير

القرآن؛ ٢: ٣٨٦؛ نورالقلين؛ ٣: ٨٨ - ٩٠.

فما قيل من أن الإكراه بمراتبه يختصّ بالوضعيات، التزام بما هو خلاف الظواهر بلا جهة ملزمة، كما أن الاختصاص بالإكراه الموجب للاضطرار، خلاف الظاهر. نعم، يمكن دعوى اختلاف المحرمات فى جواز ارتكابها بالإكراه، بل فى صدقه أيضاً عرفاً، فربّما يصدق الإلزام على فعل صغيرة دون كبيرة، وعلى كبيرة دون موبقة، كما قد يقال، وفيه تأمل.

وقد قلنا فى «رسالة التقيّة»: إن أدلة التقيّة والحرص والضرر، منصرفة عن بعض المحرمات التى فى غاية الاهمية بحسب الشرع والعقل وارتكاز المتشرّعة، كالإكراه على إبطال حجج الإسلام بالمغالطات، وكهدم الكعبة المعظمة ومحو آثارها؛ بحيث يبطل هذا المشعر ويمحو أثره.^١

سورة الاسراء الى الزلزلة

سورة الاسراء

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا^١

منها: قوله - تعالى: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.

وتقريب الاستدلال بها على وجه يدفع الإشكالات عنها أن يُقال: إنه لا إشكال في أن المتفاهم العرفي من الآية الشريفة - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - أن بعث الرسل يكون طريقاً إلى إيصال التكليف [إلى] العباد، لا أن له جهة موضوعية - خصوصاً مع انتخاب لفظ الرسول المناسب للرسالة والتبليغ - فلو فرضنا أنه - تعالى - بعث رسولاً، لكنه لم يُبلغ الأحكام إلى العباد في شطر من الزمان لجهة من الجهات ومصلحة من المصالح، لا يمكن أن يقال: إنه - تعالى - يُعذبهم لأنه بعث الرسول؛ ضرورة أن المتفاهم من الآية أن البعث لاجل التبليغ وإتمام الحجة يكون غاية لعدم التعذيب، وهذا واضح.

وكذا لو فرضنا أنه بلغ بعض الأحكام دون بعض، كان التعذيب بالنسبة إلى ما لا يبلغه مخالفاً للوعد في الآية الشريفة، وكذا لو فرض أنه بلغ إلى أهل بلد خاص دون سائر البلدان، وانقطع بالنسبة إليها لاجل حوادث، أو بلغ جميع الأحكام إلى جميع

البلدان فى عصره، ثمّ عرض الاشتباه، وانقطع وصول التبليغ على ما هو عليه بالنسبة إلى سائر الاعصار، فإنّ فى جميع تلك الصور يُفهم عُرفاً من الآية الشريفة: أنّ الغاية - التى هى إيصال الأحكام إلى العباد وإتمام الحجّة عليهم - لم، تحصل، فكما أنّ مجرد وجود الرسول بين الأمة قبل تبليغه الأحكام لا يصحّ العقاب، كذلك التبليغ الغير الواصل إلى العباد فى حكم عدم التبليغ فى ذلك عند العقل والعرف.

فإذا اشتبه حكم موضوع، وعمل العبد ما تقتضى وظيفته من التفتيش والفحص، ولم يصل إلى حكم المولى، ولم يكن له علم إجمالىّ أو تفصيليّ بالإلزام، يكون مشمولاً لقوله تعالى: **مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**^١؛ لما عرفت من أنّ البعث ليس له جهة موضوعيّة، بل هو لاجل إيصال الحكم إلى العباد لجعل غاية للوعد بحسب الفهم العرفى.

فما أفاده بعض أعظم العصر - قدّس سرّه - من أنّ مفاد الآية أجنبىّ عن البراءة؛ فإنّ مفادها الإخبار بنفى التعذيب قبل إتمام الحجّة؛ فلا دلالة لها على حكم مشتبّه الحكم من حيث إنه مشتبّه ليس فى محلّه؛ لأنّ المشتبّه الذى لم يصل حكمه من الله - تعالى - إلى العباد بعد الفحص مشمول للآية؛ إمّا بما ذكرنا من أنّ البعث كناية عن إيصال الحكم، أو بإلغاء الخصوصية بنظر العرف بمناسبة الحكم والموضوع.

ثمّ اعلم أنّ التعبير بقوله: **مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ**.. - دون قوله: **مَا عَذَّبْنَا** - ممّا يشير إلى معنى آخر بحسب المتفاهم العرفى؛ وهو أنّ التعذيب قبل البيان مناف لمقام الربوبيّة، وأنّه - تعالى - أجلّ من أن يعذب قبل تبليغ الحكم إلى العباد وإتمام الحجّة عليهم، فكأنّه - تعالى - قال: **مَا كُنَّا مَرْتَكِبِينَ** لهذا الأمر الذى ينافى مقامنا الارفع وجنابنا الامنع.

ومن هذا التركيب والبيان: إمّا أن يفهم عرفاً أنّ التعذيب قبل البيان منافع لمقام عدله، ويكون أمراً قبيحاً مستنكراً منه - تعالى - كما لا يبعد، وإمّا أن يفهم أنّه منافع لمقام رحمته ولطفه بالعباد.

فعلى الاول: يفهم منه عدم الاستحقاق أيضاً؛ فإنّه مع الاستحقاق لا يكون التعذيب منكراً منافياً لعدله - تعالى - - وحينئذ يكون الاستدلال بها للبراءة ممّا لا إشكال فيه. وعلى الثانى: لا يفهم منه إلّا رفع فعلية العقاب، وهو لا ينافى الاستحقاق. فأورد على الاستدلال بها:

تارة: بأنّها مربوطة بنفى تعذيب الامم السالفة قبل بعث الرسل فهى أجنبيّة عمّا نحن فيه.

وأخرى: بأن الاستدلال بها لما نحن فيه متقوم بكونها فى مقام نفى الاستحقاق، لانفى الفعلية؛ لأنّ النزاع فى البراءة إنّما هو فى استحقاق العقاب على ارتكاب المشتهى وعدمه، لافى فعلية لعقاب.

هذا، ويرد على الإشكال الاول:

أولاً: بمنع كونها مربوطة بالامم السالفة، بل الظاهر من الايات المتقدمة عليها أنّه عند الحساب يقال للإنسان الذى ألزم طائره فى عُقه: اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا وترى أن الجزاء على ميزان العدل، من غير أن تزر وازرة وزر أخرى، ومن غير أن يكون التعذيب بلا تمامية التبليغ وإرسال الرسول وإيصال التكليف، فلا دلالة فيها على كونها راجعة إلى الامم. ولا دلالة لقوله: مما كنّا بصيغة الماضى على ذلك، فإنّ النظر إلى يوم الحساب، ويعتبر المضى بالنسبة إليه، ولذا قال: وَكُلُّ إِنْسَانٍ

الزَمَنَاهُ طَائِرَةٌ^١ مع أن زمان صدور الاية لم يكن كذلك إلا بتأويل.

وثانياً: لو سُلِّمَ بأن موردها نفى تعذيب الامم السالفة، لكن يُفهم منها - ولو بمناسبة الحكم والموضوع، وكيفية التعبير - أن التعذيب قبل البيان منافع لمقامه الشامخ، وهو منة ثابتة وسنة جارية إلى نفع الصُّور، فهل ترى أنه - تعالى - رفع العقوبة الدنيوية - من مثل تسليط الوزغة فى أيام معدودة محدودة - منة على عباده، ثم أخبر بأن ذلك أى هذه التعذيبات السيرة مُنافية لمقام رحمته وإفضاله، ثم عذَّب العباد قبل البيان بالنار التى تطلع على الاقئدة وبأنواع العقوبات العجيبة الخالدة الأخروية؟! وبالجملة: يفهم من الاية - ولو بإلقاء الخصوصية ومؤنة مناسبة الحكم والموضوع - أن التعذيب قبل البيان لم يقع، ولا يقع أبداً.

وعلى الإشكال الثانى:

أن توقُّف الاستدلال بها على ما ذكر - وكون النزاع فى البراءة إنما هو فى استحقاق العقوبة لافعليتها - غير مُسلَّم، فإن نزاع الأصولى والاخبارى إنما هو فى لزوم الاحتياط فى الشبهات وعدمه، وبعد ثبوت المؤمن من قِبَلِ الله لانهى بأساً فى ارتكابها، فشُرِبَ التتن المشتبه حرمة إذا كان ارتكابه ممَّا لاعقاب فيه - ولو بمؤمن شرعى وترخيص إلهى - ليس فى ارتكابه محذور عند العقل.

وبالجملة: رفع العقوبة الفعلية وحصول المؤمن من عذاب الله يكفى القائل بالبراءة فى تجويز ارتكاب الشبهات وإن لم يثبت بها الإباحة، ولذا ترى يستدلون بحديث الرفع وأمثاله للبراءة ولو مع تسليم كون مفاده رفع المواخذة.

وبما ذكرنا من تقريب الاستدلال يظهر: أنه لا وقع لما زعمه الاخباريون من

دالتها على نفى الملازمة بين حكم العقل والشرع بل لا وقع لكثير مما ذكر في المقام إشكالاً ودفعاً، تدبر.

كما يظهر - مما قربنا [به] وجه الدلالة - أنها أظهر الايات التي استدلت بها في المقام. نعم لا يزيد دلالة الآية هذه - كما أفاد الشيخ الاعظم - على حكم العقل، فلو دل دليل على لزوم التوقف أو الاحتياط يكون وارداً عليها، كما لا يخفى.^١



فان قوله تعالى ما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً من أدله البرائة و اوضحنا مفاده و هو كما ترى جعل بعث الرسول غاية لرفع التعذيب و قد عرفت ان المراد لو بعونه مناسبه الحكم و الموضوع من بعته هو تبليغ احكامه و ايصال شريعته على النحو الدائر بين العقلاء فيدل على انه لو بلغ الرسول و اتم الحجة لوقع التعذيب على فرض المخالفة هذا مفاد الآية والمفروض ان الرسول قد بلغ و اتم البيان بالكتاب و السنة فلا يجوز الصفح عنهما و مثله قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا ما اتيها بناءً على دلالتها.^٢



وَلَا تُبْذَرُ بُذِيرًا^٣

قد ذكرنا فيما سلف: أن نحو قوله - عليه السلام: «لاتباع، ولاتوهب» على فرض

١. انوار الهداية؛ ٢: ٢١ - ٢٤.

٢. الطلاق / ٧.

٣. التهذيب؛ ٢: ٤٣٦، الناشر: النشر الاسلامي.

٤. الاسراء / ٢٤.

كونه نهياً مالكيّاً، ينصرف عن مورد فساد الوقف وضياعه.

ثمّ على فرض الإطلاق وعدم الانصراف، يقدّم دليل حرمة التضييع فى مورد الاجتماع، إن كان المستند نحو قوله تعالى: وَلَا تُبْذَرُ تَبْذِيرًا* إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ لعدم صلاحية معارضة الخبر للكتاب الكريم، مع أن لسانه آب عن التخصيص، كما لا يخفى.

وكيف كان: يكون دليل حرمة التضييع محكماً؛ إمّا لعدم إطلاق دليل حرمة بيع الوقف، أو لانصرافه، أو لرجحان معارضه، أو لعدم صلاحيته للمعارضة، وبه يندفع استصحاب المنع.^١



وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا^٢

حقّ القصاص الذى ورد فيه أن لكلّ من الاولياء مطالبته، ولو عفا بعض ثبت للاخرين، مع أداء سهم الدية إلى ورثة المقتول فى بعض الصور، وإلى بعض الورثة فى اخر.

وفيه: أن ثبوت حقّ القصاص لاولياء الميت، ليس بالإرث، وهو واضح. والظاهر ثبوته لكلّ منهم مستقلاً، وظاهر الآية الكريمة: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا جعل السلطنة للولى، ولازمه تكثرها بتكثّره، فلكلّ سلطنة مستقلة، ولكلّ مطالبة الدية فيما جازت فيه مطالبة الدية، ولكلّ مطالبة

١. كتاب البيع: ٣: ٢٠٠.

٢. الاسراء / ٣٣.

القصاص، ومع اختلافهم يقتصر طالب القصاص، مع أداء سهم غيره من الدية.^١

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ^٢

مسألة

فى الخلل فى الوقت

كيفية شرطية الوقت وحكم الصلاة الواقعة خارج الوقت

ولابد من تقديم مقدّمة: وهى أن دخول الوقت يحتمل أن يكون شرطاً لوجوب الصلاة، فيكون وجوبها مشروطاً بمجيء الوقت كسائر الوجوبات المشروطة، ويحتمل أن تكون الصلاة الواجبة معلقة على دخول الوقت، فتكون من قبيل الواجبات المعلقة، فيكون الوجوب فعلياً متعلقاً بأمر استقباليّ هى الصلاة فى الوقت، ويحتمل أن يكون الوجوب مطلقاً والوقت شرطاً للمأمور به، كالطهارة والستر للصلاة.

فعلى الاولين: لو وقعت الصلاة خارج الوقت بطلت بحسب القواعد؛ عمداً كان أو سهواً ونسياناً ونحوهما، ولا يمكن تصحيحها بحديث الرفع، كالتصحيح به بالنسبة إلى شروطها كالطهارة والقبلة، على ما مرّ الكلام فيه، فإن الصلاة قبل الوقت ليست مأموراً بها، فلا مجرى لحديث الرفع فيها قبل الوقت، ولا لقاعدة الإجزاء.

وعلى الثالث: يكون حاله كحال سائر الشروط والاجزاء التى قلنا بجريان الحديث فيها، وصيرورة الواجب الصلاة ما عدا الجزء أو الشرط المنسيين.

١ . كتاب البيع؛ ٥: ٣٩٥ - ٣٩٦.

٢ . الاسراء / ٧٨.

هذا بحسب الاحتمال.

ولا إشكال بحسب الإثبات فى عدم كون الوقت من قبيل شروط الواجب، وظاهر الآية الكريمة أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ... إلى آخره أحد الاحتمالين الاولين، والارجح منهما هو الاول، فَإِنَّ الاظهر أن يكون قوله: لِدُلُوكِ الشَّمْسِ متعلقاً بالطلب، فيكون الحاصل: تجب الصلاة عند دلوکها، فيكون الوجوب مشروطاً؛ لا بالصلاة حتى يكون الوجوب معلقاً، وأمّا كونها بصدد بيان الشرطيّة، لا الحكم التكليفى، بخلاف الظاهر بعد كون الأمر متعلقاً بالصلاة أو متعلقاتها.

هذا بالنسبة إلى أوّل الزوال، وأمّا منه إلى آخر الوقت فسيأتى الكلام فيه.^١

ففى مثل قوله تعالى: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ، يكون أمر بصلاتين إلى غسق الليل لاغير.^٢

الفرع الرابع

حكم تبين الخلاف بعد انتصاف الليل فى العشاءين

لو صلى العشاءين، فتبين بعد انتصاف الليل كونهما أو إحداهما فى دُبُر القبلة، فهل عليه الإتيان، أو لا شىء عليه؟ مبنى الثانى هو خروج الوقت، وليس ما بعده

١ . كتاب الخلل فى الصلاة: ١٥٧ - ١٥٨.

٢ . الاجتهاد و التقليد: ١٣٦ - ١٣٧.

وقتاً؛ لا اختياراً ولا اضطراراً.

والمسألة محل إشكال فى الفرض، بل وفيما تبين بعد سقوط الشفق، أو بعد ثلث الليل أو رבעه؛ وإن كان بعض الاحتمالات غير معتنى به.

تحديد وقت العشاء بالنسبة للمختار

وقد اختلفت الاخبار والاقوال فى المسألة، وهى وإن لم تكن محط البحث، لكن لا بأس بالتعرض الإجمالى لها.

فنقول: إن فى قوله تعالى: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ احتمالات وأقوالاً بحسب آراء اللغويين:

فمن قائل: إن الدلوك زوال الشمس وميلها، والظاهر أن الاغلب على ذلك.

وقيل: الدلوك من الزوال إلى الغروب.

وقيل: هو الغروب، وقيل فى وجه كل أمر اعتبارى لا يرجع إلى محصل.

وقيل: غسق الليل: هو أول بدئه.

وقيل: سواد الليل وظلمته.

وقيل: انتصافه.

وقيل: وقت غيبوبة الشفق.

والظاهر أن الآية الكريمة متعرضة لبيان أوقات الصلوات الخمس، فالقول بأن

الدلوك هو الغروب، كالقول بأن الغسق بدء الليل، غير وجيه.

والظاهر أن المراد من الدلوك زوال الشمس، كما عليه الأكثر، والغسق انتصاف

الليل إذا كان المراد شدة ظلمته؛ بناء على أنها فى الانتصاف، أو غيبوبة الشفق؛ إذ

بها يصير الليل مظلماً؛ لذهاب شعاع الشمس عن الأفق، وسيأتى الكلام فى ترجيح

أحد الاحتمالين، وأما احتمال كونه سواد آخر الليل فبعيد عن الصواب.

والظاهر من الاية الكريمة أن الغسق ينتهى الوقت، وهو إما سواد الليل وظلمته، وهو يحصل بذهاب الشفق بل قُبَيْله، أو شدة الظلام، وهى إما بعد الشفق أو انتصافه، والحمل على آخر الليل خلاف الظاهر.

مضافاً إلى أنه يمكن الاستئناس لذلك من اختلاف تعبير الاية الكريمة فى بيان الصلوات الاربع مع بيان صلاة الفجر، فقوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** راجع إلى الاربع، وقوله: **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** راجع إلى صلاته.

ومن المحتمل قريباً أن النكته فى اختلاف التعبير: اتصال وقت تلك الصلوات الاربع، فالقطعة المتصلة من الزوال إلى انتصاف الليل أو ذهاب الشفق وقت لها، فقال: **أَقِمِ الصَّلَاةَ** من الدلوک إلى الغسق، ثم لما كانت القطعة المذكورة منفصلة عن القطعة التى تجب فيها صلاة الفجر أفردها بالذكر بقوله: **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ**، وهذا وجه عدم التعبير بقول: **أَقِمِ الصَّلَاةَ** من دلوک الشمس إلى الفجر، أو إلى قرآن الفجر، وهذا شاهد على أن بين الاربع والفجر فصلاً دون تلك الاربع.

وبما ذكرنا يمكن الاستظهار من الاية: أن المراد من الغسق نصف الليل؛ بأن يقال: إنه لو كان المراد منه سقوط الشفق، لزم عدم تعرضها لوقت العشاء تماماً؛ إذ لم يقل أحد: بأن وقتها إلى سقوط الشفق، مضافاً إلى ما دلّ من الاخبار المستفيضة على أن الوقت إلى نصف الليل، فلا ينبغي الإشكال فى أن الغسق نصف الليل.

ثم إنه بناء على ظهور الاية فى أن ينتهى الوقت انتصاف الليل، لاتكون الروايات الدالة على بقاء الوقت للمعذور - كالحائض التى طهرت آخر الليل، والناسى والنائم المستيقظ آخره - مخالفة له إلا بالإطلاق والتقييد، فيجب الاخذ بالمقيّدات لو لم يكن محذور آخر، بل لاتكون رواية عبيد بن زرارة، عن أبى عبد الله - عليه السلام: «ولا صلاة الليل حتّى يطلع الفجر»، مخالفة للاية بالتباين؛ إذ لا دلالة لها

على أنه وقت اختياراً، وعدم الفوت لاينافى كون آخر الوقت للمضطرّ، فإن التارك عمداً ولو عوقب بتأخيرهِ، لكن صار مضطراً ولم تفت صلاته.
ثم إنه يمكن الاستدلال بالاية الشريفة على أن الوقت من زوال الشمس إلى غسق الليل، وقت اختياريّ للصلوات الاربع.

بيان ذلك: أن في قوله تعالى: **أَقِمِ الصَّلَاةَ...** إلى آخرها احتمالات:
أحدها: أنه أمر لخصوص النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - بإقامتها من الزوال إلى انتصاف الليل، ويكون أمراً مولوياً وجوبياً.
ثانيها: أنه أمر مولوى متوجّه إليه بإيقاعها في القطعة المذكورة؛ بأن لا يكون الأمر متوجّهاً إلى نفس الصلاة التي ظرفها تلك القطعة، بل إلى لزوم جعلها فيها بعد مفروضيّة كونها واجبة.

وبعبارة أخرى: لم يكن بيان أصل وجوبها بالاية الشريفة، بل كان ثابتاً من قبل، وإنما تعلّق الوجوب بجعل الصلوات الواجبة في تلك القطعة.
ثالثها: أنه أمر إرشاديّ متوجّه إليه لبيان شرطية الوقت للصلاة، كالأوامر المتعلقة بسائر الشروط، كالطهارة والقبلة.

فعلى هذه الاحتمالات، لما كان الخطاب شخصياً متوجّهاً إلى رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فلا محالة يكون الأمر للتوسعة اختياراً، فإن الاضطرار - كالسهو، والنسيان، والخطأ، والجهل، والإغماء، والمرض الموجب لعدم الالتفات إلى أوقات الصلاة، بل النوم الموجب لترك الصلاة في الوقت الاختياريّ - غير جائز على النبيّ - صلى الله عليه وآله وسلم - وما ورد من نومه عنها لا بدّ فيه من التأويل، أو الردّ إلى أهله، فلا محالة يكون الخطاب لشخص ملتفت غير معذور، فتكون التوسعة لصلاة المختار، ثم بعد ثبوت ذلك له - عليه وعلى آله

السلام - تثبت للأمة؛ للإجماع - بل الضرورة - على الاشتراك وعدم كونها من مختصاته، ولا يفرق فى استفادة ذلك بين الوجوه المتقدمّة؛ حتّى على الاحتمال الثالث؛ لأنّ الأمر الإرشادى أيضاً متوجّه إليه، فيكون إرشاداً له إلى ذلك. نعم لو كان المراد من أمره بالإقامة إقامتها فى الأمة؛ بأن يكون مأموراً بأن يأمر الأمة بإقامتها، لكان أمره بها قانونياً يصحّ فيه الإطلاق للحالات العارضة، لكنّه خلاف الظاهر.

ولعلّ الظاهر هو الاحتمال الأوّل؛ للفرق بين المقام وغيره ممّا أمر بالاجزاء والشرائط؛ لقيام القرينة فى سائر الموارد على الإرشاد؛ لتعلّق الأمر بالجزء أو الشرط ونحوهما؛ ممّا لا يصحّ فيه الحمل على الموليّة، وأمّا فى المقام فيحمل على ظاهره؛ لتعلّقه بالصلاة فى الاوقات المذكورة.

والحاصل: أنّ الحمل على الإرشاد حمل على خلاف الظاهر، المحتاج إلى القرينة المفقودة فى المقام.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الوقت المستفاد من الآية وقت اختيارى، هذا مضافاً إلى دلالة جملة من الروايات عليه، وعدم صلاحية الروايات الموهمة للخلاف لمعارضتها، بل فى نفس تلك الروايات شواهد على أنّ الاوقات المذكورة فيها أوقات فضل على مراتبه، ولا يقتضى المقام تفصيل الاوقات وأحكامها.

فلا إشكال فى أنّ وقت العشاء ممتدّ إلى نصف الليل اختياراً، كما لا إشكال فى عدم امتداده إلى الفجر اختياراً بمقتضى الآية الكريمة والروايات.^١

وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا^١

ثم إن للشرط أقساماً بحسب التصور:

الاول: أن يكون شرطاً لنفس الطبيعة كالطهور والاستقبال والستر، فإنها معتبرة في طبيعة الصلاة من غير لحاظ الاجزاء...

الثاني: أن يكون شرطاً للصلاة حال الاشتغال بالاجزاء.

الثالث: أن يكون شرطاً للاجزاء نفسها، والاستقرار والاستقلال وكذا الجهر والإخفات يمكن أن يكون من قبيل الثاني، كما يمكن أن يكون من قبيل الثالث، كما أن الانحناء في الركوع زائداً على مقدار تحقق الطبيعة من قبيل الثالث.^٢



سورة الانبياء

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^٣

منها: قوله تعالى في الانبياء: وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

بدعوى: أن إطلاقه يقتضى جواز الرجوع إلى المفضل حتى مع مخالفة قوله

١. الاسراء / ١١٠.

٢. كتاب الخلل في الصلاة: ٤٨٦ - ٤٨٧.

٣. الانبياء / ٧.

للافضل، ولاسيما مع ندرة التساوى بين العلماء وتوافقهم فى الاراء.
 وفيه: - مضافاً إلى ظهور الاية فى أن أهل الذكر هم علماء اليهود والنصارى،
 إرجاع المشركين إليهم، وإلى ورود روايات كثيرة فى أن أهله هم الائمة، بحيث يظهر
 منها أنهم أهله لاغير - أن الشبهة كانت فى أصول العقائد التى يجب فيها تحصيل العلم.
 فيكون المراد: «اسألوا أهل الذكر حتى يحصل لكم العلم إن كنتم لا تعلمون»
 ومعلوم أن السؤال من واحد منهم لا يوجب العلم، ففى الاية إهمال من هذه الجهة،
 فيكون المراد: «أن طريق تحصيل العلم لكم هو بالرجوع إلى أهل الذكر» كما يقال
 للمريض: «إن طريق استرجاع الصحة هو بالرجوع إلى الطبيب وشرب الدواء» فليس
 لها إطلاق يقتضى الرجوع إلى الفاضل أو المفضل مع تعارض قولهما.
 ولا يبعد أن يقال: إن الاية بصدد إرجاعهم إلى أمر ارتكازى؛ هو الرجوع إلى العالم،
 ولا تكون بصدد تحميل تعبدى وإيجاب مولوى.^١

وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ^٢

مسألة: الاقوى ثبوت استحباب صلاة الغفيلة، وليست من الرواتب، وهى ركعتان
 بين صلاة المغرب وسقوط الشفق الغربى على الاقوى. يقرأ فى الاولى بعد الحمد:
 وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا

١ . الاجتهاد و التقليد: ٨٩ - ٩٠ .

٢ . الانبياء / ٨٧ - ٨٨ .

أَنْتَ سُبْحَانِكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ، فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ، وفي الثانية بعد الحمد: وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ، فإذا فرغ رفع يديه وقال: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمِفَاتِحِ الْغَيْبِ الَّتِي لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا أَنْتَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تَفْعَلَ بِي كَذَا وَكَذَا»، فيدعو بما أراد، ثم قال: «اللَّهُمَّ أَنْتَ وَلِيُّ نِعْمَتِي وَالْقَادِرُ عَلَى طَلِبَتِي تَعْلَمُ حَاجَتِي فَأَسْأَلُكَ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ - عَلَيْهِ وَعَلَيْهِمُ السَّلَامُ - لِمَا قَضَيْتَهَا لِي»، وسأل الله حاجته، أعطاه الله عز وجل ما سألَه إن شاء الله.

سورة الحج

فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ^١
 إن مقتضى كلمات كل من تصدى لتحديد الغناء أنه من كَيْفِيَّةِ الصوت أو الصوت نفسه، وليست مادة الكلام دخيلة فيه، ولا فرق في حصوله بين أن يكون الكلام باطلاً أو حقاً وحكمة أو قرآناً أو رثاءً لمظلوم، وهو واضح لا ينبغي التأمل فيه.
 حرمة الغناء وبيان الاخبار الواردة فيه

وأما حكمه فقد وردت روايات مستفيضة أو متواترة على حرمة، وهي على طوائف:

١. تحرير الوسيطة: ١: ١٣١ - ١٣٢.

منها: ما وردت فى تفسير قوله تعالى: واجتنبوا قول الزور بأنه الغناء: كصحيحة هشام عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى قوله تعالى: فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور، قال: «الرجس من الاوثان الشطنج، وقول الزور الغناء».

وقد فسّر به فى رواية زيد الشحام وأبى بصير وعبد الاعلى وغيرهم. والظاهر المتفاهم من عنوان قول الزور هو القول الباطل باعتبار مدلوله كالكذب وشهادة الباطل والافتراء، والغناء كما عرفت من كَيْفِيَّة الصوت، أو الصوت بكَيْفِيَّة، وهو عنوان مغاير لعنوان الكلام والقول.

وفسّرت الآية بقول القائل للمغنى: أحسنت فى صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبى عبد الله - عليه السلام - مع أن قول أحسنت ليس بنفسه باطلاً وزوراً، وإنما أطلق عليه باعتبار تحسين الغناء.

فيقع الكلام فى كَيْفِيَّة إرادة الكلام الباطل باعتبار مدلوله والغناء الذى صوت أو كَيْفِيَّة بكلام واحد، وكذا كَيْفِيَّة إرادة قول القائل أحسنت من قول الزور، هل هى من قبيل المجاز اللغوى المشهور مع استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد أى فى معنى حقيقى ومجازى بعلاقة كعلاقة الحال والمحلّ.

أو من قبيل الحقيقة الادعائية على ما سلكناه فى المجازات تبعاً لبعض مشايخنا - رحمه الله - بمعنى استعمال قول الزور فى معناه، وادّعاء أن الغناء منه، وكذا قول القائل للمغنى أحسنت.

أو من قبيل إطلاق قول الزور وإرادة مطلق الباطل بنحو من الادّعاء حتى يدخل فيه المزامير والمعازف وغيرهما.

أو أراد من قول الزور القول المشتمل على الباطل مدلولاً وعلى الغناء جميعاً، حتى لا تدلّ الآية ولا الروايات المفسّرة لها على حرمة الغناء بنفسه.

أو أراد بقول الزور القول المشتمل على الباطل، إمّا نحو اشتمال الكلام على مدلوله، أو نحو اشتمال الموصوف على صفته وإضافة القول إلى الزور لاتّحاده معه اتّحاد الصفة مع الموصوف، فالقول زور باعتبار اشتمال مدلوله على الباطل وزور باعتبار صفته وهو الصوت الخاصّ، فيكون الغناء مستقلاًّ محكوماً بوجود الاجتناب، والكلام المشتمل على الباطل بحسب مدلوله أيضاً محكوم به؟

ولعلّ هذا الاحتمال الاخير أو ما يرجع إليه ممّا تقدّم أقرب الاحتمالات إلى ظواهر الاخبار المفسّرة كما اختاره بعض المدقّقين، لأنّ الظاهر منها أنّ قول الزور هو الغناء أو هو من قول الزور، ومع قيام القرينة العقلية بأنّه ليس من مقولة القول يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر جميع الاخبار المفسّرة الدالة على أنّ الغناء الذى هو صوت خاصّ هو قول الزور بتمام مصاديقه، وحملها على قسم خاصّ متحقّق مع كلام خاصّ مدلوله الباطل والزور كما احتمله الشيخ و اختاره.

وبعبارة اخرى إنّ الظاهر من الاخبار هو أنّ الغناء تمام الموضوع لصدق قول الزور عليه ومستعمل فيه، فعلى الاحتمال الذى رجّحه الشيخ لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر مع عدم حفظ ظهور الاية أيضاً، فإنّ ظاهرها حرمة قول الزور، والحمل على الغناء بما ذكر، حمل على غير مدلولها بحسب فهم العرف. بل هو حملها على قسم خاصّ منه، تأمل.

وبين حفظ ظهور الاخبار وحملها على الغناء بالمعنى الحقيقى المعروف مع حفظ ظاهر الاية من حيث تعميمها بالنسبة إلى جميع الاقوال الباطلة.

وإنّ نعمّها لامر آخر لم نعمّها له لولا الاخبار، وهو إرادة الزور باعتبار الوصف الحاصل له وهو الغناء.

والحاصل أنّه بناء على ما رجّحه الشيخ فى معنى الاية بضميمة الروايات إنّ الغناء

ليس قول الزور ولا هو من قول الزور، وأمّا على ما ذكرناه فإنّه هو لاتّحادهما خارجاً وصدق أحدهما على الآخر بالحمل الشائع.

ولو فرضت المناقشة فيما ذكرناه فلا أقلّ من دخول الغناء تعبداً فيه، ومقتضى إطلاق الأدلّة أنّه بذاته و بلا قيد قول الزور.

نعم، هنا إشكال آخر، وهو أنّ قول الزور إن كان مطلق الباطل المقابل للحقّ، والمراد بالباطل ما لا يكون فيه غرض عقلائى وما لادخاله له فى المعاش والمعاد، فلا شبهة فى عدم حرّمته بهذا الإطلاق وبهذا العرض العريض.

فيدور الأمر بين حفظ ظهور هيئة الأمر فى قوله: واجتنبوا قول الزور فى الوجوب، وتقييد قول الزور بقسم خاصّ وهو المحرّمات الشرعيّة، فتكون الآية لبيان إجمال ما فصلّ فى الشريعة من المحرّمات، كقوله تعالى: ويحرّم عليهم الخبائث بناءً على أنّ المراد بها المحرّمات.

وبين حفظ إطلاق قول الزور وحمل الأمر على الرجحان المطلق. ولا ترجيح للأوّل إن لم نقل أنّه للثانى، لشيوع استعمال الأمر فى غير الوجوب وبعد رفع اليد عن الإطلاق.

وعليه لا دلالة للآية الكريمة ولا للاخبار الدالّة على أنّ قول الزور الغناء على حرّمته.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ سياق الآية وذكر قوله: واجتنبوا قول الزور فى تلو اجتنبوا الرجس من الاوثان يوجب قوّة ظهور فى أنّ الأمر للوجوب سيّما مع إشعار مادة الاجتناب بذلك، فيصير قرينة على أنّ المراد من قول الزور ليس مطلق القول الباطل.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إن قول الزور ليس مطلق القول الباطل بالمعنى المتقدم، بل باطل خاص عرفاً كالكذب والافتراء والسخرية ونحوها، فلا يقال عرفاً لمطلق القول الذى لادخاله له فى المعاد والمعاش أنه قول الزور بل لعله لا يكون باطلاً.

ويؤيده تفسير الآية بالاقوال المحرمة كالكذب وتلبية المشركين لبيك لاشريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك. وعن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قام خطيباً فقال: «يا أيها الناس، عدلت شهادة الزور بالشرك بالله» ثم قرأ: فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور^١ وهو مؤيد لما ذكرناه من السياق. الغناء بذاته محرّم

فتحصّل من جميع ما تقدّم أن الآية الكريمة بضمّ الروايات المفسّرة تدلّ على حرمة الغناء بذاته إذا كان مقروناً بقول، وبإلغاء الخصوصية عرفاً يستفاد منها حرمة مطلقاً ولو وجد فى مهمل لا يقال له قول أو وجد فى الصوت بلا كلام. بل يمكن أن يقال: إن الغناء المتحقّق فى الكلام لا يقوم بجميع قرعاته ورجعاته بالكلام بل يقع كثير منها فى خلاله وقبله وبعده، ولا شبهة فى أن الصوت الكذائى بمطلق وجوده غناء، فتدلّ الروايات على حرمة ولو بتلك القطعات الغير القائمة بالالفاظ، ولا شبهة فى عدم الفرق بين تلك القطعات المحرّمة والصوت المتحقّق بلا كلام إن كان غناءً.

ومما ذكرناه يظهر الكلام فى طائفة أخرى من الروايات وهى المفسّرة لقوله تعالى: ومن الناس من يشتريّ هو الحديث ليضلّ عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً اولئك لهم عذاب مهين^٢.

١ . المستدرک؛ کتاب الشهادات، الباب ٦، الحديث ١٠.

٢ . لقمان / ٦.

كرواية محمد بن مسلم^١ عن أبى جعفر - عليه السلام - ولا يبعد أن تكون موثقة - قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد الله عليه النار»، وتلا هذه الآية: ومن الناس... وقريب منها روايات أخر.

ووجه دخوله فى لهو الحديث هو الوجه فى دخوله فى قول الزور. نعم، هنا كلام آخر، وهو أن الظاهر من الآية أن لهو الحديث قسمان، والمحرم منه هو ما يشتري وتكون الغاية به إضلال الناس عن سبيل الله، وغاية ما تدلّ الروايات هو كون الغناء داخلاً فيها، ومقتضاه أن يكون الغناء قسمين: محرم هو ما يوجب الإضلال ومحلّل هو غيره.

ويمكن أن يقال: إن المراد بالإضلال عن سبيل الله ليس خصوص الإضلال عن العقائد، بل جميع الواجبات فعلاً والمحرمات تركاً من سبيل الله، وكلّ شىء يوجب ترك واجب أو فعل محرم يكون صادراً عن سبيل الله ومضلاً عنه.

فلو تعلّم أحد أحاديث لهوية ليحدثها على قوم يوجب تحديثها ولو اقتضاء ترك معروف أو فعل منكر، يصدق عليه أنه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله.

فحينئذ نقول: لولا الروايات المفسّرة كان ظاهر الآية حرمة اشتراء لهو الحديث، أى الاخبار الموجبة بمذلّوها لإلهاء الناس وإضلالهم عن سبيل الله، كما ورد فى سبب نزولها أن النضر بن الحرث^٢ كان يخرج إلى فارس فيشتري أخبار الاعاجم ويحدث قريشاً ويصرفهم عن استماع القرآن، فلم تكن شاملة للغناء الذى هو من كيفيات

١. الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ٩٩ من ابواب ما يكتسب به، حسنة بعلى بن اسمعيل و عدم البعد من ان تكون الرواية موثقة لاجل هذا الرجل.

٢. فى تفسير مجمع البيان والكشاف و ابوالسعود نضر بن حرث و فى تفسير البرهان و النهج والمقتضيات نضر بن حارث راجع المصادر المذكورة فى تفسير قوله تعالى: و من الناس من يشتري الخ، سورة لقمان / ٥.

الصوت و لا دخل له بمدلول الحديث و مضمونه.

لكن بعد تفسيرها به وقلنا بدخوله فيها بالتقريب المتقدم في الاية المتقدمة يصدق على من تعلم الغناء للتغنى أنه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله، إمّا لأنه بنفسه حرام وبإيجاده يخرج المغنى والسامع عن سبيل الله، وإمّا لأنه بذاته مع تجريده عن معانى الالفاظ ومع سماعه و عدم فهم المعنى ممّا يترتب عليه ولو اقتضاء الصدّ عن سبيل الله والغفلة عن ذكر الله وربما ينجرّ به إلى فعل الكبائر وترك الواجبات كما عن النبىّ - صلى الله عليه وآله وسلم: «الغناء رقيّة الزنا»^١.

ومع العلم بأنّ ذلك من مقتضيات ذات الغناء وتعلّمه للتغنى، يصدق أنّه تعلّم للإضلال، أى تعلّم ما يترتب عليه ذلك.

فلایقال: إنّ التغنى بالمواعظ والقرآن لا يترتب عليه ذلك، لأنّ هذا من مقتضيات نفس الغناء لوجرد عن مداليل الالفاظ، والمفروض أنّ الغناء بذاته داخل فى الاية كما هو مفاد الاخبار.

مع أنّ مقتضى إطلاق الاخبار أنّ مطلق الغناء داخل فى الاية وأوعد الله عليه النار.

مع أنّه قلّمًا يتفق لشخص أن يكون غاية تعلّمه للغناء أو تغنيه، الإضلال عن سبيل الله والصدّ عنه.

فعليه يكون عدّ الغناء من الاية بنحو الإطلاق على الاحتمال المتقدم فى الإشكال كحمل المطلق على الفرد النادر جدًّا. فقلوه: «الغناء ممّا وعد الله عليه النار» فى الاية مع عدم دخوله فيها إلّا ما هو نادر كالمعدوم يعدّ مستهجنًا قبيحًا.

فلا بدّ وأنّ تحمل اللام على النتيجة أعمّ من كونها غاية أولًا، فلا ينافى ذلك ما

ورد فى شأن نزولها، كقوله تعالى: **فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً** وكقول الشاعر: **«لدوا للموت وابنوا للخراب»**.

والإنصاف أن دلالة الطائفتين المتقدمتين على حرمة الغناء بذاته لا تأمل فيها. وأما ما دلّت على دخوله فى قوله: **والذين لا يشهدون الزور كصحيحة ابن مسلم عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى قوله: والذين لا يشهدون الزور قال: «هو الغناء»** ففى دلالتها على الحرمة تأمل وإشكال.

ودلّت على حرمة بذاته أيضاً روايات كثيرة ربّما يدعى تواترها وسيأتى الكلام فى بعضها: كصحيحة ريان بن الصلت، قال: **سألت الرضا - عليه السلام - يوماً بخراسان عن الغناء وقلت: إن العباسى ذكر عنك أنك ترخص فى الغناء، فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألتنى عن الغناء، فقلت: إن رجلاً أتى أبا جعفر - عليه السلام - فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت»**.

والظاهر منها حرمة كما يشهد به نحو التعبير فيها. ونحوها فى الدلالة أو أظهر منها رواية عبد الاعلى الموثقة على الاظهر، قال: **سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - رخص فى أن يقال: جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحبيكم، فقال: كذبوا، إن الله - عز وجل - يقول: وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين...^٢**



ومنها: جملة من الروايات التي يستفاد منها أن شهادة الزور عدل الشرك، متمسكاً فيها بقوله تعالى: **فاجتنبوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**: كرواية دعائم الإسلام، عن أبي جعفر - عليه السلام - وفيها: «فمن الزور أن يشهد الرجل بما لا يعلم، أو ينكر ما يعلم، وقد قال الله عز وجل: **فاجتنبوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ** * حُفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ فعُدل تبارك اسمه شهادة الزور بالشرك».

وعن تفسير الشيخ أبي الفتح، عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أنه قال في خطبة على المنبر: «إن شهادة الزور تعادل الشرك بالله تعالى». ثم تلا قوله تعالى: **فاجتنبوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**.

وقريب منها عن ابن أبي جمهور عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - فتدل هذه الروايات، على أن مقارنة قول الزور للشرك في الآية الكريمة ليست بمجرد كونه من المحرمات، بل لكونه عدلاً للشرك في كونه كبيرة خصه تعالى بالذكر قريناً للشرك من بين سائر المحرمات، تنبيهاً على عظمه وكبره، كما يوافقه الاعتبار. وتؤيده صحيحة عبد العظيم الحسني، عن أبي عبد الله - عليه السلام - في تعديد الكبائر، وفيها: «وشرب الخمر، لأن الله - عز وجل - نهى عنها، كما نهى عن عبادة الاوثان».

فتمسك لكونه كبيرة بمقارنته في الكتاب العزيز لعبادة الاوثان، مشيراً إلى قوله تعالى: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَلْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ...**^١ فيظهر منها أن المقارنة له في الذكر في الكتاب للتنبيه على عظمة الذنب وكبره، ولهذا استفدنا منها كون القمار كبيرة.

فحينئذ نقول: إن قول الزور الذي جعل عدلاً للشرك يكون كبيرة لعين ما ذكر في الرواية، وهو أعم من شهادة الزور، فيشمل الكذب مطلقاً، فتدل الآية بإطلاقها بضميمة الروايات على أن الكذب مطلقاً من الكبائر.

إلاّ أن يناقش فى الاستدلال بها - مضافاً إلى ضعف الروايات عدى الصحيحة التى يأتى الكلام فيها - بأنّ الزور يأتى فى اللغة بمعنى الباطل والكذب والشرك باللّه وغيرها. والحمل على مطلق الباطل، الاعمّ من جميع المذكورات وغيرها، وجميع الاقاويل الباطلة، خلاف الضرورة، فإنّ مطلق الباطل ليس بحرام ضرورة. والحمل على خصوص الكذب يحتاج إلى شاهد بعد عدم إرادة مطلق الباطل، ولعلّه أراد خصوص شهادة الزور كما يظهر من الروايات المتقدمة، فإنّ الظاهر منها أنّه - تعالى - عدل بين خصوصها مع الشرك، لا مطلق الكذب وتكون الشهادة من مصاديقه.

ويؤيد عدم إرادة مطلق الكذب فى الاية، عدم استشهاد النبىّ - صلى الله عليه و آله و سلم - والائمة - عليهم السلام - فى شىء من الروايات الواردة فى الكذب على كثرتها بالاية الكريمة، إلاّ المرسله التى ذكرها الشيخ، ولم أعثر على أصلها مع احتمال كون التفسير من الراوى. ومن البعيد دلالة الاية على حرمة الكذب مطلقاً، وعدم استشهادهم بها فى شىء من الروايات الكثيرة، واستشهادهم بها لشهادة الزور على ما فى الروايات المتقدمة. وللغناء على ما فى روايات كثيرة.

ولو سلّمت دلالتها على حرمة الكذب، لكن يمكن أن يكون جعله عدلاً للشرك بملاحظة بعض مصاديقه، كشهادة الزور، كما دلّت عليه الروايات، والكذب على الله تعالى ورسوله، والبدع، ونحوها.

وكون الكذب بكثير من مصاديقه ذا مفسدة عظيمة، يكفى فى جعله مقارناً للشرك تعظيماً له، ولا يلزم أن يكون بجميع مصاديقه كبيرةً. وجعله بإطلاقه قريباً له، لا يوجب كونه بإطلاقه كبيرةً، وليس إطلاق للاية من هذه الجهة يؤخذ به كما لا يخفى، فتدبر.

وأما صحيحة عبد العظيم - عليه السلام - فلا تكون مويّدةً للمطلوب، لأنّ الاية النازلة فى الخمر والميسر تفارق الاية فى قول الزور، فإنّ فى قوله: **إِنَّمَا الْخَمْرُ**

وَالْمَيْسِرِ وَالْأَلْصَابِ وَالْأَزْلَامِ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ جَعَلَتِ الْعَنَاوِينَ
الاربعة أو الثلاثة موضوعة لقوله: رجس من عمل الشيطان وللنهي، فتكون
وحدة السياق ووحدة النهي شاهدة على المطلوب، ولهذا استشهد أبو عبدالله - عليه
السلام - في الصحيحة لكون الخمر كبيرة، بأن الله - تعالى - نهى عنها كما نهى عن
عبادة الاوثان، ولعل نظره إلى وحدة الأمر وكيفية الاداء في المذكورات.

ثم لا يخفى أن الأمر بالاجتناب بمنزلة النهي وفي قوته.
وأما قوله: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ يكون فيه الأمر
بالاجتناب مكرراً، فلم تكن هذه الآية بمثابة الآية المتقدمة، ولعل في التكرار نحو
إشارة إلى اختلافهما.^١

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ^٢

أن الظاهر من دليلى الضرر والحرَج والمتفاهم العرفى منهما هو عدم تحقق الضرر
والحرج من ناحية الأحكام الشرعية مطلقاً، لا أولاً وبالذات، ولا ثانياً وبالتبع والعرض،
خصوصاً مع كونهما فى مقام الامتنان على العباد.

و بالجملة: بمناسبة الحكم والموضوع ومساعدة الفهم العرفى و إلقاء الخصوصية
بنظر العرف، يفهم منهما رفع الحكم الضررى والحرَجى ورفع ما ينشأ منه أحدهما، وإن
كان الجمود على الظاهر ربما لا يساعد على التعميم.

و ثانياً: أن ما صرح به فى غير المقام - من عدم الحكومة، معللاً بعدم ناظريتهما إلى

١ . المكاسب المحرمة: ٢: ١٠٣ - ١٠٦.

بيان كميّة مفاد الادلة، وعدم تعرّضهما لبيان حال أدلّة الأحكام - ليس فى محلّه؛ فإنّ أدلّتهما ناظرة إلى الأحكام المجعولة بلاريب:
أما دليل الحرج: فلانّ قوله تعالى: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ صريح فى ناظريته إلى الأحكام المجعولة التى هى الدين.^١

و أما إذا كان دليله^٢ قوله تعالى: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ
فلانّ لسانه كلسان لا ضرر بناء على كون لا ضرر بمعنى نفى تشريع الأحكام
الضرريّة، فإنّ لسانهما نفى تشريع الأحكام الحرجيّة أوالضرريّة، فلاوجه لحكومة
أحدهما على الاخر^٣.

وقوله: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مفاده عدم جعل نفس الحرج، لا
الحرجيّ. وقد مرّ كيفيّة الحكومة فيهما، فراجع^٤.^٥

١ . انوارالهداية؛ ١: ٣٦٩.

٢ . دليل نفى الحرج.

٣ . كتاب بدائع الدرر: ١٤٠.

٤ . الجزء الاول من انوار الهداية: ٣٦٩.

٥ . انوارالهداية؛ ٢: ٤٦.

تعارض دليل نفى الضرر مع نفى الحرج

وقبل التعرّض لها لابدّ من التنبيه على أمر، وهو: أنّه لا إشكال فى حكومة دليل نفى الحرج على الأدلّة الاوليّة، كما أنّه لا إشكال فى حكومة دليل نفى الضرر عليها، بناءً على وروده لنفى الأحكام الضرريّة، فهل يكون لاحد دليلى نفى الحرج والضرر حكومة على الآخر، أم هما متعارضان فى مورد اختلافهما؟ ما يمكن أن يقال لحكومة دليل نفى الحرج: إنّ مفاد دليل نفى الضرر سلب تحقّق الضرر، ولازمه سلب جعل الحكم الضررى، ودليل نفى الحرج متعرّض بدلالته اللفظية لسلب جعله، ولما كان الجعل مقدّماً سبباً لوجود المفعول، يكون الدليل المتعرّض لسلبه متعرّضاً لنفى السبب، وهو بلسانه مقدّم على ما تعرّض لوجود المسبّب أو نفيه، وحاكم عليه.

وإن شئت قلت: إنّ دليل نفى الحرج متعرّض لما لايتعرّض دليل نفى الضرر له، بل لا يصلح أن يتعرّض له، نظير تعرّض دليل لموضوع دليل آخر؛ توسعة، أو تضييقاً. وأنت خير بأنّ تحكيم دليل على آخر - بعد أن يكون بينهما عموم من وجه، والقاعدة العقلائيّة فيهما التعارض والتساقط - لابدّ وأن يكون عقلائياً مقبولاً لدى العرف؛ بحيث لو عرض الدليلان على العقلاء، لاينقدح فى ذهنهم التعارض والتخالف، كدليل نفى الحرج مع الأدلّة الاوليّة؛ لكونه بمنزلة المفسّر لها.

ولهذا ورد فى رواية عبد الاعلى: «هذا وأشباهه يُعرف من كتاب الله: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

مع أن بين دليل وجوب الوضوء ودليل نفى الحرج، العموم من وجه. والظاهر من الرواية أن تقدّم دليل الحرج عليه أمر عقلائى، يعرفه العقلاء والعرف من كتاب الله، لا أنّه أمر تعبدي، وإن كان إثبات المسح على المراءة تعبدياً

ظاهراً، فما يعرف من كتاب الله هو عدم وجوب المسح على البشرة بدليل نفي الحرج، وهو شاهد على أن الجمع والتقديم عقلائى، مع أنه لا يحتاج إلى الشاهد، ودليل نفي الحرج والضرر ليسا بهذه المثابة، ولا يساعد العرف على التقديم والتحكيم ظاهراً. وما ذكرناه فى وجه التحكيم غير مرضى فى محيط العقلاء، ولا بدّ فيه من المقبوليّة العقلانيّة، وفرق بين المقام، وبين الدليل المتعرّض لموضوع دليل آخر توسعةً وتضييقاً، نظير «لاشكّ لكثير الشكّ» مثلاً، بالنسبة إلى أدلة الشكوك. فما قيل فى ضابط الحكومة: من أنه تعرّض أحد الدليلين لما لا يتعرّضه الاخر. غير وجيه بإطلاقه، بل لا مناص فيها عن مقبوليّتها لدى العقلاء، وإلاّ فدليل الضرر أيضاً متعرّض لما لا يتعرّضه دليل الحرج. وبالجمله: الظاهر عدم حكومة أحد الدليلين على الاخر.^١

سورة النور

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا^٢

ومنها: التمسك بنحو قوله - تعالى: الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا... إلخ و السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا... إلخ، بتقريب: أن الجلد والقطع إنماهما ثابتان للزانى والسارق، ولولا صدقهما على المنقضى عنه لاموضوع لإجرائهما.

١. كتاب البيع؛ ١: ٥٢٢ - ٥٢٤.

٢. النور / ٢.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ المفهوم من هذه الأحكام السياسيّة أنّ ما صار موجباً للسياسة هو العمل الخارجى، لا صدق العنوان الانتزاعى، فالسارق يُقطع لاجل سرقة، وفى مثله يكون «السارق» و «الزانى» إشارة إلى من هو موضوع الحكم مع التنبيه على علته، وهو العمل الخارجى لا العنوان الانتزاعى، فكأنّه قال: الذى صدر منه السرقة تقطع يده لاجل صدورها منه.^١



وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ^٢

مسألة: لا يقع اللعان إلاّ عند الحاكم الشرعى، والاحوط أن لا يقع حتّى عند المنسوب من قبله لذلك. وصورته : أن يبدأ الرجل ويقول بعد ما قذفها أو نفى ولدها: «أشهد باللّه إنّى لمن الصادقين فيما قلت من قذفها، أو نفى ولدها» يقول ذلك أربع مرّات، ثمّ يقول مرّة واحدة : «لعنة الله علىّ إن كنت من الكاذبين». ثمّ تقول المرأة بعد ذلك أربع مرّات: «أشهد باللّه إنّهُ لمن الكاذبين فى مقالته من الرمى بالزنا، أو نفى الولد»، ثمّ تقول مرّة واحدة: «أنّ غضب الله علىّ إن كان من الصادقين».^٣



١ . مناهج الوصول؛ ١: ٢١٦.

٢ . النور / ٦ - ٩.

٣ . تحرير الوسيطة؛ ٢: ٣٤٤.

لَوْ لَا إِذِ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ^١

استدلّ المحقق المذكور^٢ فى مورد آخر على وجوب حمل فعل المسلم على الساتغ بقوله تعالى فى قضية الإفك: ولولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين.

قال - رحمه الله: والضمير فى سمعتموه راجع إلى ما عبّر عنه بما ليس لكم به علم فى الآية اللاحقة. دلّ بمقتضى كلمة لولا الدالة على التنديم والتوبيخ على أنّ المساءة التى تنسب إلى الغير ممّا ليس للمخاطب به علم يجب الحكم بكونه إفكاً وكذباً. وفيه دلالة على كون أصالة الصحة فى فعل المسلم من باب الظنّ النوعى.

وبقوله: فإذا لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون^٣ دلّ على أنّ المدّعين محكومون بالكذب ما لم يعلم صدقهم بإقامة الشهود.

وبقوله: لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم.^٤ والضمير فى إذ سمعتموه أيضاً راجع إلى المرجع فى الآية السابقة، فيقتضى الحكم بكون ما ليس للإنسان به علم ممّا ينسب إلى غيره بهتاناً انتهى.

وأنت خبير بأنّ الآيات الشريفة غير مربوطة بحمل فعل المسلم على الصحة بناء على ما هو المعروف من أنّها واردة فى عائشة، فإنّ مورد أصالة الصحة ما إذا وقع فعل من فاعل ولم يعلم أنّه وقع على وجه الصحيح أو الفاسد، وفى المقام لم يقع فعل مردّد

١. النور / ١٢.

٢. الميرزا محمد تقى الشيرازى.

٣. النور / ١٣.

٤. النور / ١٦.

بينهما بل كان الانتساب إفكاً وكذباً وكان السامع شاكاً في صدور الفعل منها لا في صحة فعلها بعد صدوره.

فالتعير والتوبيخ إنما هو على انتساب فاحشة إلى الغير بلا علم، بل لعل مجرد انتساب قبيح إلى الغير بلا علم داخل في الافتراء والإفك أو ملحق به. فالآيات الكريمة واردة في توبيخ من أشاع الفاحشة في المسلم بلا حجة وعلم، فهي غير مربوطة بأصل الصحة.

ولو كانت القضية مربوطة بمارية القبطية زوجة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وكانت عائشة آفكة لم تدل الآيات على وجوب حمل فعل المسلم على الصحة أيضاً، بل واردة فيما ذكرناه، إذ لم يصدر فعل منها مردداً بين الصحيح والفاقد. إلا أن يقال: إن الإفك في مارية راجع إلى مبدأ ولدها، وهو مردد بينهما، والتوبيخ لاجل عدم حمل فعلها على الصحة.

لكنه كما ترى بعيد عن ظاهر الآيات كما لا يخفى، فإن الظاهر منها أن القول بلا علم وحجة افتراء وإفك، وأن التوبيخ ورد لذلك، لاعلى القول مع الحجة والعلم على الخلاف. بل يحتمل أن يكون مبنى التوبيخ قيام الاستصحاب العقلاني أو الشرعي على عدم صدور القبيح بناء على أن البناء على العدم كاف في إثبات كون النسبة إفكاً، تأمل. بل لقائل أن يقول: إن الآيات تدل على عدم حجية أصالة الصحة في الأقوال، وإلا فمقتضى جريانها فيها وأماريتها على الواقع ثبوت الواقع بها، فيخرج الموضوع عن الافتراء، ولا وقع للتوبيخ مع حجيتها^١.

و ربّما يتشبّه بالاستصحاب وحمل فعل المومن على السائق لجواز تكذيب المغتاب أو وجوبه بأنّ كلامه إفك وبهتان، بل حمل أخبار النصر والردّ عليه بالخصوص، بل يتشبّه بالايات الواردة فى الإفك لذلك، حيث إنّ مفادها توبيخ المستمعين الجاهلين بترك تكذيب القائل وانتسابه إلى الإفك والبهتان.

و يرد عليه أنّ استصحاب عدم صدور الفعل عنه مع أنّه ينفى موضوع أصالة الصّحة - لأنّ موضوعها الفعل الصادر عنه المردّد بين الصحيح والفساد فلا ينفى التمسك بهما فى مورد واحد - لا يثبت كون كلامه مخالفاً للواقع وأنّ المتكلّم به كاذب إلّا بالأصل المثبت، فإنّ بين عدم وقوع الفعل من الفاعل وكون كلام المخبر كذباً والمخبر كاذباً ملازمة عقلية.

نعم، لامانع من مقابلة المغتاب بنفى وقوع الفعل عنه بجريان الاستصحاب، وهو غير تكذيبه. وكذا الحال فى أصالة الصّحة على فرض جريانها، لأنّها ليست حجة فى اللوازم والملازمات، بل غاية مفادها لزوم ترتيب آثار الواقع على المجرى، وفى المقام يجوز ترتيب آثار الصّحة الواقعية على فعل المغتاب بالفتح، لكن ليس عدم موافقة كلام المغتاب للواقع وكونه كاذباً من آثارها.

وأما الايات الكريمة فأجنبية عن أصالة الصّحة ومخصوصة بموردها أى القذف، ولهذا يحدّ الشهود إذا كانوا أقلّ من الاربعة للقذف.

ولولا النصّ والفتوى لكان الشكّ فى جواز الحكم بالكذب والبهت فى غير مورد نزولها وهو نساء النّبى - صلى الله عليه وآله وسلم - لخصوصيّة فى عرضه - صلى الله عليه وآله وسلم - ولا يمكن إلغاء الخصوصية عنه.

إلّا أن يقال بإشعار قوله: ظنّ المومنون والمومنات بأنفسهم خيراً بعدم الاختصاص أو دلالة عليه.

وعلى أى حال فإنّ الايات غير مرتبطة بأصالة الصحة، لما ذكرناه من أنّ موضوعها الموجود بعد الفراغ عن وجوده لا المشكوك فيه سيّما المحكوم بالعدم بحكم الاستصحاب.^١



قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ^٢
ويدلّ عليه^٣ من الكتاب قوله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... الآية.

بتقريب: أنّ المراد من غضّ البصر ليس غَضّه عن كلّ شيء، وكذا ليس المراد غضّ البصر عن المحرّمات؛ بمعنى غمض العين والاجتناب عنها، بل المراد منه غضّ البصر عن فروج الغير، كما يدلّ عليه ذكر الفروج فى قوله: وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ وعليه فيكون المراد من قوله: وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ هو حفظ الفرج من أن ينظر إليه بملاحظة السياق، فالآية الشريفة بظاهرها تدلّ على الحكمين من دون حاجة - فى مقام الاستدلال بها - إلى ما ورد فى تفسيرها ممّا رواه الصدوق، أنّه سئل الصادق - عليه السلام - عن قول الله عزّ وجلّ: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ؟ فقال: «كُلّ ما كان فى كتاب الله - عزّ وجلّ - من حفظ الفرج فهو من الزنا إلّا فى هذا الموضع، فإنّه للحفظ

١. المكاسب المحرمة؛ ١: ٤٧٣ - ٤٧٤.

٢. النور / ٣٠.

٣. وجوب ستر العورة.

من أن يُنظر إليه»^١

ومما عن تفسير النعمانى، عن على - عليه السلام - فى قوله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ: معناه لا ينظر أحدكم إلى فرج أخيه المؤمن، أو يُمكنه من النظر إلى فرجه، ثم قال: قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ^٢ أى مَنْ يلحقهنّ النظر، كما جاء فى حفظ الفروج، فالنظر سبب إيقاع الفعل من الزنا وغيره.^٣

ولا يخفى أنه لو لم تقل بظهور الآية بنفسها فى ذلك، فإثبات الحكم بها - ولو بمعونة ما ورد فى تفسيرها - مشكل؛ لكون الروايتين مرسلتين، ولا يجوز الاعتماد عليهما.

ويدلّ على الحكم المذكور أيضاً الاخبار الكثيرة المستفيضة.^٤
وبالجملة: لا ينبغي الإشكال فى أصل الحكم بنحو الإجمال.
وإنما الكلام فى إطلاقه بالنسبة إلى المسلم والكافر والصغير والكبير والمميز وغير المميز، فنقول:

ظاهر الآية الشريفة - وأكثر النصوص الواردة فى المسألة - إطلاق الحكم بالإضافة إلى الجميع إلّا غير المميز، فإنّ الظاهر عدم الشمول له؛ لأنّه لا يفهم عرفاً من وجوب التستر إلّا وجوبه عمّن له إدراك وشعور، كما يظهر بمراجعة العرف، ولذا لا يفهم من ذلك

١. الفقيه؛ ١: ٦٣؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٣٠٠، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ١، الحديث ٣.

٢. النور / ٣١.

٣. المحكم والمتشابه؛ ٦٤؛ وسائل الشيعة؛ ١: ٣٠٠، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ١، الحديث ٥.

٤. وسائل الشيعة؛ ١: ٢٩٩، كتاب الطهارة، أبواب أحكام الخلوة، الباب ٥؛ مستدرک الوسائل؛ ١: ٢٤٨، كتاب الطهارة،

أبواب أحكام الخلوة، الباب ١.

وجوب التستر عن البهائم والحيوانات، فضلاً عن غيرها، كما لا يخفى.^١

وَأَلْكَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ إِنَّ يَكُونُوا فَقَرَاءَ
يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ

النكاح

وهو من المستحبات الاكيدة ، وما ورد في الحث عليه والذم على تركه مما لا يحصى كثرة : فعن مولانا الباقر - عليه السلام - قال : « قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم : ما بُنى بناء في الإسلام أحب إلى الله عز وجل من التزويج » ، وعن مولانا الصادق - عليه السلام - : « ركعتان يُصَلِّيَهُمَا الْمُتَزَوِّجُ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ رَكْعَةً يُصَلِّيَهُمَا عَزَبٌ » ، وعنه - عليه السلام - قال : « قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم : رذال موتاكم العزّاب » ، وفي خبر آخر عنه - صلى الله عليه وآله وسلم - : « أكثر أهل النار العزّاب » ، ولا ينبغي أن يمنع الفقر والعيلة ، بعد ما وعد الله - عز وجل - بالإغناء والسعة بقوله عزّ من قائل : إِنَّ يَكُونُوا فَقَرَاءَ يُغْنِيهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ، فعن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : « من ترك التزويج مخافة العيلة فقد أساء الظنّ باللّهِ عز وجل » هذا.^٢

١ . آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير اباحات الامام الخميني): ٢٨٥ - ٢٨٧.

٢ . النور / ٣٢.

٣ . تحرير الوسيلة؛ ٢: ٢٢٥.

سورة الفرقان

وَهُوَ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا
لِنُخْضِيَ بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَلْعَامًا وَأَنْزَلْنَا أَنْهَارًا كَثِيرًا^١

فى باقى المطهّرات

وهو أمور:

الأمر الاول

فى مطهّرية المطر

المطر ومطهّريته - كطهارته - من الواضحات التى لاينبغى التكلّم فيها، كيف؟! وهو من أقسام الماء المطلق الذى خلقه الله طهوراً، ونزل فيه قوله تعالى: وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا وقوله: وَيُنْزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ...^٢ إلى آخره.

اعتصام المطر وكيفية التطهير به

ولهذا لم يعنون فى كلمات القوم أصل طهوريته أو طهارته، وإنما أفردوه بالذكر لبيان حكمين آخرين:

أحدهما: عدم انفعاله بملاقاة النجس حال تقاطره، مع أنّه من أقسام الماء القليل، فكان معتصماً حين نزوله؛ سواء فيه القطرات النازلة المعتصمة بعضها ببعض، كالماء الجارى والكرّ المعتصم بالمادّة والكثرة، أو ما اجتمع منه بعد النزول وكان

١ . الفرقان / ٤٨ - ٤٩ .

٢ . الانفال / ١١ .

قليلاً؛ بشرط تمطير السماء فعلاً، وعدم الانقطاع وارتباط بينهما.
وثانيهما: كيفية التطهير به؛ وأن مجرد إصابته للمحلّ المتنجّس موجب لطهارته؛ بشرط قابليته لها.^١

الاستدلال بالكتاب على أن الماء طاهر مطهر
وكيف كان، فقد استدُلّ لإثبات ذلك بالكتاب:
بتقريب: أن الطهور صيغة مبالغة من الطاهر، وحيث إن الطهارة في مقابل
النجاسة غير قابلة للشدة والضعف، فلا محيص أن يكون المراد به المطهريّة
للأحداث والخبائث، وهذا المعنى بضميمة أن كلّ ماء فهو نازل من السماء، وأنّ مقام
الامتنان يقتضى التعميم لكلّ ماء، يُثبت المطلوب، وهو أن كلّ ماءٍ مطلقٍ طاهرٌ ومطهرٌ.
أقول: الطهارة في اللغة عبارة عن النظافة والنزاهة؛^٢ أى بحسب نظر العرف
والعقلاء؛ من دون فرق بين أن يكون في نظر الشارع نجساً، أم لم يكن كذلك.
ومن الواضح أن المراد بالطهور الطهارة بهذا المعنى اللغوي، وهو قابل للشدة
والضعف والزيادة والنقصان، فيصحّ أن يقال: إنّ الماء النازل من السماء في غاية
النظافة وشدة النزاهة. والوجه فيه: كونه مُزيلاً للخبائث والاقذار، فهو الاصل في
النظافة.

وبالجملة: فمقتضى الآية الشريفة كون الماء نظيفاً في الغاية وهذا لا يدلّ

١ . كتاب الطهارة؛ ٤: ٣٢٩ - ٣٣٠.

٢ . راجع الصحاح؛ ٢: ٧٢٧؛ لسان العرب؛ ٨: ٢١١؛ المصباح المنير؛ ٣٧٩.

على كونه طاهراً شرعاً، فضلاً عن كونه مطهراً لغيره، ولو سُلّم كون «الطهور» بمعنى الطاهر فى نفسه المطهّر لغيره - كما صرّح به بعض أهل اللغة^١ - فلا تدلّ الآية أيضاً على المطلوب؛ إذ مقتضاها مطهريّة الماء النازل من السماء بنحو الإجمال، ولو سُلّم فمفادها التعميم لكلّ ماءٍ نازل من السماء، ولا دليل على كون جميع المياه نازلة من السماء.

وقد استدلّ^٢ له - أيضاً - بقوله تعالى: وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ.^٣

وهذه الآية - على ما نُقل - نزلت فى وقعة بدر؛ وذلك لأنّ الكفّار سبقوا المسلمين إلى الماء، فاضطّرّ المسلمون للنزول على تلٍّ من رمل سيّال لا تثبت به الاقدام، وأكثرهم خائفون لقلّتهم وكثرة الكفّار؛ لأنّ أصحاب النّبىّ - صلى الله عليه و آله و سلم - كانوا ثلاث مائة وثلاثة عشر رجلاً، ومعهم سبعون جَمَلاً يتعاقبون عليها، وفرسان إحدهما للزبير بن العوّام، والأخرى للمقداد بن الاسود، وكان المشركون ألفاً، ومعهم أربع مائة فرس، وقيل: مائتان، فبات أصحاب النّبىّ - صلى الله عليه و آله و سلم - تلك الليلة على غير ماءٍ، فاحتلم أكثرهم، فتمثّل لهم إبليس وقال: تزعمون أنّكم على الحقّ وأنتم تصلّون بالجنابة وعلى غير وضوء، وقد اشتدّ عطشكم، ولو كنتم على الحقّ ما سبقوكم إلى الماء، وإذا أضعفكم العطش قتلوكم كيف شاؤوا، فأنزل الله تعالى عليهم المطر وزالت تلك العلل.^٤

١ . معجم مقاييس اللغة؛ ٣: ٤٢٨؛ المصباح المنير؛ ٣٧٩.

٢ . منتهى المطلب؛ ١: ٤؛ الحقائق الناضرة؛ ١: ١٧٢؛ جواهر الكلام؛ ١: ٦٢.

٣ . الأنفال / ١١.

٤ . مجمع البيان؛ ٤: ٨٠٨ - ٨١٠؛ تفسير نورالقلين؛ ٢: ١٢٧ - ١٢٨.

ومن ملاحظة مورد النزول، يظهر الجواب عن الاستدلال بالاية لتلك القضية الكلية، مضافاً إلى اشتراكها مع الاية المتقدمة في بعض الاجوبة. هذا مقتضى الكتاب.^١

سورة القصص

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ^٢

المراد بالفريضة - في تلك الروايات: ^٢ هو ما قرره الله وقدره وعينه وحدده في كتابه، ويستفاد اعتباره منه، كقوله تعالى: قَوْلَ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ^٣ وقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ^٤ وقوله تعالى: أَقِمِ الصَّلَاةَ وقوله تعالى: وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ^٥ وقوله تعالى: فَاسْجُدُوا لِلَّهِ^٦ فَإِنَّ شَيْئاً مِنْهَا ليست فريضة بالمعنى المعروف، بل بمعنى ما قدره وشرعه وحدده الله، كما يستعمل في كتاب الإرث، ويقال للإرث: إنه فرض الله، وكقوله تعالى: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ

١. آيت الله فاضل لنكراني؛ كتاب الطهارة (تقرير ابحاث الامام الخميني): ١١ - ١٣.

٢. القصص / ٨٥.

٣. القرائة سنة و التشهد سنة ولا تنقص السنة الفريضة.

٤. البقرة / ١٤٤.

٥. المائدة / ٦.

٦. البقرة / ٤٣.

٧. النجم / ٦٢.

الْقُرْآنَ؛ أَى قَرَّرَهُ وَحَدَّدَهُ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: لَا تُخِذْنَ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا؛^١ أَى مَقْتَطَعًا مَحْدُودًا.

وَبِالسُّنَّةِ: مَا سَنَّهُ وَشَرَّعَهُ رَسُولُ اللَّهِ، وَسُنَّتُهُ سِيرَتُهُ وَطَرِيقَتُهُ وَشَرِيعَتُهُ، فَالْمُرَادُ مِنَ الْحَدِيثِ أَنَّ مَا قَرَّرَهُ وَشَرَّعَهُ رَسُولُ اللَّهِ لَا يَنْقُضُ الْفَرِيضَةَ، وَالْمُرَادُ بِالْفَرِيضَةِ فِي الرَّوَايَةِ - مَعَ الْغَضِّ عَنْ سَائِرِ الرَّوَايَاتِ - هِيَ الصَّلَاةُ، فَتَكُونُ الْفَرِيضَةُ بِمَعْنَاهَا الْمَعْرُوفُ عِنْدَنَا، فَكَأَنَّهُ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ؛ لِأَنَّهَا لَا تَنْقُضُ بِالسُّنَّةِ.^٢



سورة الروم

فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا^٣

وَأَمَّا الْاسْتِدْلَالُ عَلَى طَهَارَتِهِمْ^٤ بِالْأَصْلِ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا الْمَفْسَّرُ بِفِطْرَةِ التَّوْحِيدِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالْإِسْلَامِ.

وَقَوْلُهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - : «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ ثُمَّ أَبَوَاهُ يَهُودَانَهُ...».

فَفِيهِ مَا لَا يَخْفَى؛ لِانْقِطَاعِ الْأَصْلِ بِمَا تَقَدَّمَ، وَعَدَمُ كَوْنِ الْمُرَادِ مِنْ فِطْرَةِ التَّوْحِيدِ أَوْ الْإِسْلَامِ هُوَ كَوْنُهُمْ مُوَحِّدِينَ مُسْلِمِينَ، بَلِ الْمُرَادُ - ظَاهِرًا - أَنَّهُمْ مَوْلُودُونَ عَلَى وَجْهِ

١ . النساء / ١١٨ .

٢ . كتاب الخلل فى الصلاة: ٤١ - ٤٢ .

٣ . الروم / ٣٠ .

٤ . اولاد الكفار .

لولا إضلال الابوين وتلقيناهما، لاهتدوا بنور فطرتهم إلى تصديق الحقّ ورفض الباطل عند التنبّه على آثار التوحيد وأدلة المذهب الحقّ، وهو المراد من النبوى المعروف.^١



سورة لقمان

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ^٢

تنبيه: بناء على ما ذكرناه فى موضوع الغناء من اعتبار الحسن الذاتى والرقّة فى الصوت فى الجملة لايدخل فيه سائر الاصوات اللهويّة كالتصنيفات المصطلحة بالالحن المعهودة عند أهل المعاصى والفساق.

فلا تكفى الادلة الدالة على حرمة الغناء بعنوانه لإثباتها لها لعدم صدقه عليها، بل لاتكون موجبة للخفة المعهودة المعتبرة فى الغناء وإن يحصل به السرور ونحوه، ولاتصحّ دعوى إلغاء الخصوصية عرفاً كما هو ظاهر.

نعم، يمكن دعوى اندراجها فى قول الزور ولهو الحديث بضميمة الاخبار المفسّرة لهما بالغناء، بأن يقال: إنّ الظاهر من الروايات المفسّرة أنّ الغناء مندرج تحت عنوانهما.

واحتمال الإلحاق الحكمى أو الموضوعى الراجع إلى الحكمى نتيجة بعيد جداً، بل

١. كتاب الطهارة: ٣: ٤٢٠.

٢. لقمان / ٦.

فاسد مخالف للروايات:

كقوله: «قول الزور الغناء»، وقوله فى جواب السؤال عن قول الزور: الغناء.
وكقوله: «الغناء ممّا قال الله عزّ وجلّ: ومن الناس من يشتري...». وأوضح منها
قوله: «الغناء ممّا أوعده الله عليه النار» وتلا هذه الآية: ومن الناس....
إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة فى اندراجها فى مفادها، ولاشك فى عدم
اندراج عنوانه بما هو فيه.

وقد مرّ أنّ الأقرب فى وجه الاندراج أن يقال: إنّ إضافة القول إلى الزور تارة
تكون باعتبار بطلان مقوله، وأخرى باعتبار بطلان كيفة الصوت أو الصوت بالكيفة
الباطلة.

ولولا قرينة الروايات لكنت الآية وكذا الآية الأخرى ظاهرة فى الاعتبار الأوّل،
لكن بعد قيام القرينة يكون مفادها أعمّ، فيكون معنى الآية - والعلم عنده تعالى -
يجب الاجتناب عن قول هو زور بمقوله أو بعارضة الذى هو صوت باطل.
فاندراج الغناء فيه من قبيل اندراج مصاديق العناوين فيها، فالحكم متعلّق بالصوت
الزور والصوت للهوى فيندرج فيه سائر الاصوات للهوية.

ويؤيده ما أرسل فى مجمع البحرين، قال: «وروى أنّه يدخل فى الزور الغناء
وسائر الاقوال الملهية».

إلاّ أن يناقش فيه بأنّ غاية ما تدلّ الروايات اندراج الغناء فى الآية، ولم يظهر
منها كيفة، ولا يكون الاندراج بالنحو المذكور للظهور المستند إلى الكلام ولو بموونة
الاخبار، لعدم قرينتها لكيفية الاندراج.

فيمكن أن يكون ذلك بنحو من الكناية أو غيرها من أنحاء الدلالات الخفية التى
لا يعلمها إلاّ المخاطب بالكتاب العزيز وأهل بيته الخاصّ به.

وبالجملة لم يظهر من الروايات أن اندراج الغناء فى الايتين بعنوان اللهو من حيث الصوت حتّى يشمل سائر الاصوات اللهوية.

والحاصل أنّه ليس نحو الاندراج بما تقدّم إلّا مظنوناً بالظنّ الخارجى الغير الحجّة، لا المستند إلى الظهور ولو بقرينة، ولم يقدّم دليل على نحو الاندراج.

ويمكن الاستدلال على حرمتها بما دلّ على حرمة مطلق اللهو، كما هى ظاهر جملة من الفقهاء كالمحكى عن المبسوط والسرائر والمعتبر والقواعد والمختلف وغيرها، وإن كان ظاهر جمع آخر خلافها، ففى المقنع و الهداية والفقہ الرضوى ومحكى الغنية عطف سفر الصيد على سفر المعصية بـ «أو» الظاهر فى مغايرتهما. وظاهر الخلاف والنهاية أيضاً عدم كونه محرماً:

قال فى الاول: «سفر الطاعة واجبة كانت أو مندوباً إليها مثل الحجّ و العمرة والزيارات وما أشبه ذلك فيه التقصير بلا خلاف، والمباح عندنا يجرى مجراه فى جواز التقصير، وأمّا اللهو فلا تقصير فيه عندنا».

ما دلّت على حرمة اللهو من الايات والروايات

وكيف كان يمكن أن يستدل عليها برواية حمّاد بن عثمان، عن أبى عبد الله - عليه السلام - فى قول الله - عزّو جلّ - : فمن اضطرّ غير باغ و لاعاد، قال: «الباغى: باغى الصيد، و العادى: السارق؛ ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرّا إليها، هى حرام عليهما، ليس هى عليهما كما هى على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا فى الصلاة».

وقريب منها ما روى عن عبد العظيم الحسنى فى أطعمة الجواهر والمستند. وفيها: والعادى: السارق، و الباغى: الذى يبغي الصيد بطراً و لهواً».

بتقريب أن المتفاهم عرفاً من تحریم الميتة ونحوها على من خرج لسفر الصيد،

لدى الاضطراب حتى عند خوف الموت - سواء قلنا بعدم جواز أكله حتى يموت، أو قلنا بوجود حفظ نفسه بأكل الميتة وهى محرمة عليه ويعاقب على أكلها كالمتوسط فى أرض مغصوبة على بعض المباني - أن حرمة السفر صارت موجبة لذلك، وأن الترخيص لدى الاضطراب من المولى على عبيده، ومع حصول الاضطراب بسبب أمر محرّم وبسبب طغيان العبد على مولاه منعه عن ذلك التشرىف.

فبمناسبة الحكم والموضوع عرفاً أن المنع عند الاضطراب وهذا التضييق والتحريج إنما هو لارتكاب العبد قبيحاً ومحرماً، ولو كان السفر مباحاً رخصه الله تعالى وذهب العبد لترخيصه فلا يناسب المنع عنها عند الاضطراب لسد رمقه. ويشهد له مقارنته للسارق.

والظاهر أن ذكر الباغى والعادى مثال لمطلق العاصى المتجاوز الطاغى بل عنوانها أعم لكل ذلك، وأن التفسير لبيان بعض المصاديق.

كما فسّر الباغى بالخارج على الإمام العادل أيضاً فى مرسله البزنطى عن أبى عبد الله - عليه السلام - وفسّر العادى بالمعصية طريق المحققين.

وعن تفسير الإمام بالقول بالباطل فى نبوة من ليس بنبي وإمامة من ليس بإمام.

وعن تفسير العياشى: الباغى: الظالم، والعادى: الغاصب.

ويشهد له أن الآية الكريمة نزلت فى البقرة^١ والأنعام^٢ والنحل^٣ بمضمون واحد، وفى المائدة: فمن اضطرّ فى محمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم.^٤

١. البقرة / ١٧٣.

٢. الأنعام / ١٤٥.

٣. النحل / ١١٥.

٤. المائدة / ٣.

ومن نظر فى الايات الاربع لايشكّ فى أنّها بصدد بيان حكم واحد ويكون المراد من قوله: غير باغ ولا عاد هو المراد من قوله: غير متجانف لإثم أى غير متمايل له، وتكون الآية الأولى بصدد تفصيل ما أجمل فى الاخيرة أو ذكر مصاديقها. والظاهر من مجموعها أنّ الترخيص بما أنّه للامتنان مقصور على من لم يكن اضطراره بسبب البغى و التمايل إلى الإثم.

والخارج على الإمام - عليه السلام - اضطرّه إليه تمايله إلى الإثم المنتهى إلى تحقّقه، الخارج إلى التصيد كذلك.

وحمل قوله: غير متجانف لإثم، على الميل إلى أكل الميتة واستحلالها، وحمل الحال على المؤكّدة بعيد عن ظاهر الكلام وعن ظاهر سائر الايات الموافقة لها فى الحكم.

فتحصّل ممّا ذكرناه حرمة الخروج إلى الصيد.

فيضمّ إلى ذلك ما دلّت على أنّ ليس التقصير فى سفر الصيد لكونه مسير باطل وكونه لهواً: كرواية ابن بكير المعتمدة أو الصحيحة، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الرجل يتصدّ اليوم واليومين والثلاثة أيقصر الصلاة ؟ قال: «لا، إلّا أن يشيّع الرجل أخاه فى الدّين، فإنّ التصيد مسير باطل لا تقصر الصلاة فيه».

وموثقة زرارة عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: سألت عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبراة والكلاب ينتزّه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصّر من صلاته أم لا ؟ قال: «إنما خرج فى لهو لا يقصّر. الحديث».

فينتج أنّ اللهو والباطل محرّم.

وبالجملة، يستفاد من رواية حمّاد بن عثمان المفسّرة للاية حرمة سفر الصيد بالتقريب المتقدّم، ومن الروايات المعلّلة لعدم التقصير بأنّ التصيد مسير باطل وأنّه

خرج للهو أن اللهو محرم.

لكن إثبات حرمة سفره برواية حماد مشكل لضعفها بمعلى بن محمد، فإنه مضطرب الحديث والمذهب بنص النجاشى والعلامة، ويعرف حديثه وينكر عن ابن الفضائرى. وقول النجاشى: كُتبه قريبة، لا يوجب الاعتماد عليها. ومجرد كونه شيخ الإجازة لا يكفى فى الاعتماد، إذ لا دليل مقنع عليه مع عدم ثبوت كونه شيخاً. مضافاً إلى إمكان المناقشة فى بعض ما تقدم من استفادة الحرمة من الايات وإمكان إرجاع سائر الايات إلى الاخيرة، وحملها على الاحتمال المتقدم كما حملها عليه المفسرون.

بل فى الجواهر: الاتفاق ظاهراً على تفسير المتجانب للإثم بالميل إلى أكل الميتة استحلالاً أى اقتراضاً بالذنب.^١

وغير ذلك كماكان المناقشة فى استفادة حرمة مطلق اللهو بنحو قوله: «إنه مسير باطل»، أو «إنه خرج للهو» لاحتمال دخالة خصوصيات سفر الصيد للهوى فى الحكم بالخروج مع البزاة والصقورة ونحوهما، فإلغاء الخصوصية مشكل، تأمل. فإثبات حرمة اللهو مطلقاً بما ذكر مشكل أو ممنوع.

ويمكن الاستدلال عليها بوجه آخر وهو إثبات كون اللهو باطلاً إما باندراجه فيه أو مساوقته له، فيجعل صغرى لكبرى حرمة كل باطل، فينتج حرمة مطلق اللهو. أما الصغرى فتدل عليها رواية عبد الله بن المغيرة - رفعها - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فى حديث: كل لهو المومن باطل إلا فى ثلاث: فى تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، وملاعبته امرأته؛ فإنهن حق.^٢

١. الجواهر: ٣٦.

٢. الوسائل: ١٣: ٣٤٧، الباب ١ من كتاب السبق و الرماية، الحديث ٥.

والمستفاد منها - مضافاً إلى أن كلّ لهو باطل ما عدى الثلاث - أن أمثال المستثنى ممّا لها غاية عقلائيّة داخلية في اللهو، وأنّ اللهو الحق منحصر في الثلاث.

وموثقة عبد الاعلى، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيونا حيونا نحبيكم، فقال: كذبوا، إنّ الله يقول: وما خلقنا السماء....^١

بتقريب أن أبا عبد الله - عليه السلام - استدل على بطلان زعمهم بالايات الكريمة، ولا يتم الاستدلال إلاّ باندراج الغناء في اللهو واندراج اللهو في الباطل الذي أزهره الله بالحقّ ودمغه، فلو كان اللهو مرخصاً فيه وكان حقاً، أو كان على قسمين: منها ما رخص فيه لم ينتج المطلوب، فلا بدّ في تمامية الاستدلال أن يكون كلّ غناء لهواً وكلّ لهو باطلاً لينتج أن كلّ غناء باطل.

ثم جعل النتيجة صغرى لكبرى هي: كلّ باطل مزهق مدموغ ممنوع، فينتج كلّ غناء ممنوع بحكم الله تعالى فأنتج منه: أنّه كيف رخص رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ما منعه تعالى.

فتحصّل منه مساوقة اللهو للباطل، أو اندراجه فيه، كما ظهرت كيفيّة دلالتها على حرمة الباطل أيضاً.

ورواية محمد بن أبي عباد - وكان مستهتراً بالسمع ويشرب النبيذ - قال: سألت الرضا - عليه السلام - عن السماع، فقال: لاهل الحجاز فيه رأى وهو في حيز الباطل واللهو، أمّا سمعت الله يقول: وإذا مروا باللغو مروا كراماً.^٢

١ . الوسائل: ١٢: ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٥.

٢ . الوسائل: ١٢: ٢٢٩، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ١٩.

وظاهرها أن السماع منطبق عليه العناوين الثلاثة وإن لم يظهر منها مساوقة العناوين.

نعم، لا تخلو من إشعار على مساوقة الباطل واللهو، كما تشعر بها الروايات المتقدمة التى فى بعضها أن التصيد مسير باطل، وفى بعضها إنما خرج فى لهو والعمدة فى الباب موثقة عبد الاعلى.

وأما الكبرى فتدلّ عليها الموثقة بالتقريب المتقدم.

وصحيحة الريان بن الصلت، قال: سألت الرضا - عليه السلام - يوماً بخراسان وقلت: إن العباسى ذكر عنك أنك ترخص فى الغناء، فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له؛ سألتى عن الغناء فقلت إن رجلاً أتى أبا جعفر - عليه السلام - فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت»^١.

وقد تقدم وجه دلالتها على حرمة الغناء. ويدلّ ذيلها على أن حرمة الباطل كانت مفروغاً عنها، وإنما ألزم أبو جعفر - عليه السلام - الرجل السائل بأن الغناء من الباطل فيكون حراماً، إذ لا شبهة فى أن الرجل كان سؤاله عن جواز الغناء وعدمه، فإن جوازه كان معروفاً عند العامة كما تقدم، فصار موجباً للشبهة، فأجاب بعدمه مستدلاً بأنه باطل.

وتدلّ عليها أيضاً جملة من الروايات الدالة على أن الشطرنج وغيره من الباطل: كموثقة زرارة عن أبى عبدالله - عليه السلام - أنه سأل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب التى يقال لها: لعبة الامير، وعن لعبة الثلاث، فقال: «أرايتك إذا ميز الله بين

الحقّ والباطل مع أيهما تكون ؟» قال: مع الباطل، قال: «فلا خير فيه».^١
ولاريب فى أن قوله: فلاخير فيه يراد به الحرمة لقيام الضرورة على حرمة
الشطرنج و القمار بأقسامه.

ومرسلة يعقوب بن يزيد عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «الشطرنج من
الباطل». ونحوها غيرها.

وظاهر تلك الطائفة أن الباطل معلوم الحرمة ولذا كان فى مقام بيان حرمة
المذكورات اكتفى باندراجها فيه كما تقدّم فى رواية الريّان من قوله: «قد حكمت».

لكن يمكن المناقشة فيما تقدّم بأن يقال: إن الاستشهاد با لايات لا يكون من قبيل
الاستدلال المنطقى والاستنتاج من صغرى وكبرى فى مقابل الخصم الغير المعتقد
بإمامته، للزوم كون الاستدلال حينئذ بالظاهر المتفاهم عرفاً حتى يجاب به الخصم.
ولاريب فى أن الظاهر من الاية الأولى المستشهد بها فى الرواية أنه تعالى لم يخلق
شيئاً لعباً بل لغاية بما يليق بذاته المقدّسة.

ومن الثانية أنه تعالى لم يتخذ اللهو، وقد فسّر بالمرأة والولد والصاحب، ولو يراد
أعمّ منها يكون المعنى أنه لم يتخذ مطلق اللهو، وبمناسبة السابقة أنه تعالى غير لاه كما
أنه غير لاعب.

ومن الثالثة أنه تعالى مضافاً إلى تنزّهه عمّا ذكر يجعل الحقّ غالباً وقاهراً على
الباطل بإقامة البيّنة عليه كما فسّرت بها، ومن يكون كذلك لا يكون لاهياً، وهو وجه
المناسبة بينهما.

وفى تفسير البرهان عن يونس بن عبد الرحمن - رفعه - قال: قال أبو عبد الله
- عليه السلام: ليس من باطل يقوم بإزاء الحقّ إلّا غلب الحقّ الباطل، وذلك قوله

تعالى: بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.^١

ولا يبعد أن تكون الرواية غير مرفوعة، لأنّ يونس لاقى أباعبدالله - عليه السلام - وإن قال النجاشى: إنه لم يرو عنه وإن لاقاه، لكن مع ورود ما هو ظاهر فى روايته عنه - عليه السلام - لاحتاجة على كونها مرفوعة، ولعلّ النجاشى لم يطلع على روايته عنه لندرتها، كما أنّ ظاهر النجاشى أنّه رأى أبا عبد الله - عليه السلام - مرة واحدة بين الصفا والمروة مع أنّه فى رواية العبيدى: سمعت يونس بن عبد الرحمن يقول: رأيت أبا عبد الله - عليه السلام - يصلى فى الروضة بين القبر والمنبر ولم يمكننى أن أسأله عن شىء.

ولا دلالة فيها أيضاً أنّه لم يرو عنه مطلقاً، ولعلّ مستند النجاشى على عدم روايته قول البرقى فى الرواية المتقدمة: رفعه.

وفى تفسير البرهان عن أيوب بن الحرّ، قال: قال لى أبو عبدالله - عليه السلام: «يا أيوب، ما من أحد إلّا وقد يرد عليه الحقّ حتّى يصدع قلبه، قبله أم تركه، وذلك قول الله - عزّ وجلّ - فى كتابه: بل نقذف....

فظهر أنّ الايات الثلاث إخبار عن تنزيه تعالى عن اللعب واللهو وأنّه تعالى يقذف الحقّ والحجج الدالة عليه على الباطل فيدمغه، فلا يستفاد منها بحسب ظاهرها حرمة الغناء ولا اللهو والباطل.

مضافاً إلى أنّ اللعب واللهو والباطل عناوين مختلفة لعلّ بينها عموماً من وجه و معه لا يمكن الاستنتاج القياسى كما لا يخفى.

وعليه يمكن أن يكون الاستشهاد لمجرّد مناسبة بين تنزيه الله تعالى عن عمل اللهو والباطل وتنزيه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عن ترخيص الغناء،

فلا يصح الاستدلال بها على حرمة مطلق اللهو.

نعم، فيها إشعار على عدم ترخيصه مطلقه، أو أن الغناء غير مرخص فيه لكونه لهواً، لكنّه ليس بحيث يمكن الاستناد إليه على حرمة مطلقه، لاحتمال أن يراد بها أن الذي يبطل الباطل لا يرخص الغناء وما هو بمنزلته، وليس كل لهو وباطل كذلك.

وأما رواية ابن المغيرة الدالة على أن كل لهو المومن باطل...، فهي مع الغض عن سندها من أدلّ الدليل على أن مطلق الباطل ليس بحرام، لأنها دلّت بواسطة استثناء المذكورات على أن ما يترتب عليها الاغراض العقلانيّة كتأديب الفرس لهو باطل ما سوى الثلاثة، والضرورة قائمة بعدم حرمة أمثالها.

ثمّ إنه لا بدّ من حملها على أن كل لهو المومن باطل حكماً، وإلاّ فماله غاية عقلانيّة ليس بباطل موضوعاً ولا يمكن الحكم بالحرمة لما عرفت، فيكشف منها أن الباطل منه ما يكون محرّماً، ومنه غير محرّم بل مكروه.

وأما ما ذكرناه من دلالة الروايات على مفروغيّة حرمة الباطل ولهذا استشهد لحرمة الشطرنج وغيره من أنحاء القمار والغناء بكونها باطلاً، فبعد فرض التسليم لا بدّ من حملها على معهوديّة حرمة قسم خاصّ من الباطل، وإلاّ فمطلقه لم يكن معهوداً حرمتها بل كثير منه معهود حليّته بلاشبهة.

مضافاً إلى احتمال أن تكون الروايات الواردة في أن الشطرنج والسدرونحوهما باطل إشارة إلى انسلاخها في قوله تعالى: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل،^١ كما يشعر به قوله: «لاخير فيه»، وتشهد به جملة من الروايات المفسّرة للآية الكريمة بالقمار:

كصحيحة زياد بن عيسى الحذاء، قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن

قوله عزّ وجلّ: «ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك»^١.

وفى رواية أخرى عنه - عليه السلام: «يعنى بذلك القمار». وقريب منها غيرها. وبالجمله لادلاله فى تلك الروايات على حرمة مطلق الباطل أو اللهو بل تدلّ إمّا على حرمة أكل المال به، أو على حرمة نوع خاصّ.

ثمّ لو فرض قيام الدليل على حرمة الباطل، لكن كون الغناء والاصوات اللهوية منه عرفاً محلّ إشكال، لأنّ الباطل بمعنى الفاسد الذى لا يترتب عليه الاثر، والذى لا مصرف له، والذى لا غرض فيه، وشيء منها لا ينطبق على الغناء ونحوه ممّا هو متعلّق الاغراض العقلانيّة، ولولا منع الشارع الاقدس لما عدّ نحوه فى الباطل والهزل واللغو، فلا استدلال على حرمة بحرمة تلك العناوين على فرض ثبوتها غير وجيه.

واستدلّ على حرمة مطلق اللهو بجمله من الروايات:

منها: رواية سماعة، قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام: «لَمَّا مات ادم - عليه السلام - شمت به إبليس وقايل فاجتمعوا فى الارض فجعل إبليس وقايل المعازف والملاهى شماتة بآدم - عليه السلام - فكلّ ما كان فى الارض من هذا الضرب الذى يتلذّد به الناس فإنّما هو من ذلك»^٢.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ قوله: «من هذا الضرب» إشارة إلى المعازف والملاهى، فكأنّه ضروب الملاهى والمعارف التى يتلذّد بها الناس من ذلك، والملاهى جمع الملهاة، فلا تدلّ على حرمة مطلق اللهو ولا الغناء.

١ . الوسائل: كتاب التجارة، الباب ٣٥ من ابواب ما يكتسب به.

٢ . الوسائل: كتاب التجارة، الباب ١٠٠ من ابواب ما يكتسب به، ضعيفة بعبدالله بن قاسم.

ومنها: ما عن المجالس للحسن بن محمد الطوسي بسند ضعيف،^١ عن أبي الحسن على بن موسى - عليه السلام - عن آبائه، عن على - عليه السلام - قال: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر».

وفيه - مضافاً إلى بُعد أن يراد بالكلية جميع صنوف الملهيات و إلحاقها بالميسر حكماً، لأنّ الإلحاق الحكمي بلسان الإلحاق الموضوعي غير مناسب للبلاغة ومجرد اشتراكها في الإلهاء لا يصحّ الدعوى، فلا يبعد أن يكون المراد بالكلية صنوف المقامرة كما ورد «كلّ ما قورم عليه فهو ميسر» - أن المراد بالملهى عن ذكر الله ليس الغفلة عن التوجّه إليه تعالى بالضرورة.

فلا يبعد أن يكون المراد به ما يوجب الغفلة عنه تعالى بحيث لا يبالي بالدخول في المعاصي كما هو شأن المقامرات واستعمال الملاهي.

أو كان المراد غفلة خاصة تحتاج إلى البيان من قبل الله تعالى.

وبهذا يظهر الكلام في رواية أعمش عن جعفر بن محمد - عليهما السلام - في حديث شرائع الدين، حيث عدّ فيها من جملة الكبائر الملاهي وقال: «والملاهي التي تصدّ عن ذكر الله - عزّ وجلّ - مكروهة كالغناء وضرب الاوتار».

وقوله: «مكروهة» يراد بها التحريم، أو تكون بالنصب ويكون المراد أنّها تصدّ عن ذكر الله كرهاً واستلزاماً بلا إرادة من الفاعل، تأمل.

وذلك لأنّ التمثيل بالغناء وضرب الاوتار لإفادة سنخ ما يكون صادّاً عن ذكر الله تعالى، فإنّ ضرب الاوتار والغناء ونحوه توجب في النفس حالة غفلة عن الله تعالى، وأحكامه، ويكون الاشتغال بها موجباً للوقوع في المعاصي كما ورد في الغناء أنّه رقية

١ . الوسائل؛ كتاب التجارة، الباب ١٠٠ من ابواب ما يكتسب به، ضعيفة بعد الله بن على لانه منترك و في سندها

ابوالصلت و هو لوم يوثق.

الزنا، وفى البربط: «من ضرب فى بيته أربعين صباحاً سلّط الله عليه شيطاناً» إلى أن قال: «نزع منه الحياء ولم يبال ما قال ولما قيل فيه».

وفى رواية: «فلا يغار بعدها حتّى توتى نساوه فلا يغار».

وقال الله تعالى: إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة^١ فلا دلالة فيها على حرمة مطلق اللهو. ومنها: رواية الفضل بن شاذان المروية عن العيون، وهى حسنة أو صحيحة ببعض طرقها، وفيها فى عدّ الكبائر: «والاشتغال بالملاهى».

وفيه أنّ الظاهر منها آلات اللهو لا مطلق الملهىات. إلى غير ذلك ممّا هى دونها فى الدلالة.

فتحصّل من جميع ذلك عدم قيام دليل على حرمة مطلق اللهو ولا على مطلق الاصوات اللهوية.

نعم، الاحوط الاجتناب عن بعض صنوف الاصوات اللهوية كالتصانيف الرائجة بألحان أهل الفسق، لاحتمال مساواتها مع الغناء فى دخولها فى الباطل الذى ورد فيه: «إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء» فى صحيحة الريان بن الصلت.

واحتمال إلغاء الخصوصية من الغناء وإلحاقها به ودخولها فى التّى تصدّ عن ذكر الله وألّهت عنه، وإن كان للمناقشة فيها مجال. والله العالم بالحال^٢.

سورة السجدة

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ^١

ومسألة: يجب السجود عند تلاوة آيات أربع في السور الأربع : آخر «النجم» و«العلق» ، لا يستكبرون في ألم تنزيل و تعبدون في حم فُصِّلَتْ ، وكذا عند استماعها دون سماعها على الاظهر ، ولكن لا ينبغي ترك الاحتياط . والسبب مجموع الاية ، فلا يجب بقراءة بعضها ؛ ولو لفظ السجدة منها وإن كان أحوط ، ووجوبها فوري لا يجوز تأخيرها ، وإن أخرها ولو عصيانياً يجب إتيانها ولا تسقط.^٢

سورة الاحزاب

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ^٣

ثم إن مقتضى كون الفقهاء ورثة الانبياء - ومنهم رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامة على الخلق - انتقال كل ما كان لهم إليهم، إلا ما ثبت أنه غير ممكن الانتقال، ولا شبهة في أن الولاية قابلة للانتقال، كالسلطنة التي كانت عند أهل الجور موروثه خلفاً عن سلف.

١ . السجدة / ١٥ .

٢ . تحرير الوسيلة: ٦: ١٦٨ .

٣ . الاحزاب / ٦ .

وقد مرّ: أنّه ليس المراد بالولاية هى الولاية الكلّية الإلهيّة، التى دارت على لسان العرفاء، وبعض أهل الفلسفة، بل المراد هى الولاية الجعليّة الاعتباريّة، كالسلطنة العرفيّة وسائر المناصب العقلانيّة، كالخلافة التى جعلها الله تعالى لداود - عليه السلام - وفرّع عليها الحكم بالحقّ بين الناس، وكنصب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - عليّاً - عليه السلام - بأمر الله تعالى خليفة ووليّاً على الأُمّة. ومن الضروريّ أنّ هذه أمر قابل للانتقال والتوريث، ويشهد له ما فى «نهج البلاغة»: «أرى تراثى نهياً»^١.

فعليه تكون الولاية - أى كونه أوّلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ فيما يرجع إلى الحكومة والامارة - منتقلة إلى الفقهاء.

نعم، ربّما يقال: إنّ المراد بـ «العلماء» الائمة^٢، كما ورد «نحن العلماء»^٣. وفيه ما لا يخفى؛ ضرورة أنّه مع عدم القرينة، يكون لفظ «العلماء» ظاهراً فى الفقهاء غير الائمة؛ فراجع ما ورد فى العلماء والعالم والعلم. مع أنّ قوله - عليه السلام - فى صحيحة القدّاح: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً» لا ينطبق على الائمة؛ بالضرورة، فهو قرينة على أنّهم غير الائمة. كما أنّ قوله فى ذيل رواية أبى البختريّ «فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظّاً وافراً» لا ينطبق عليهم سلام الله عليهم بالضرورة.

فحينئذ يكون قوله - عليه السلام: «فانظروا علمكم هذا عمّن تأخذونه؛ فإنّ فينا أهل البيت...» إلى آخره، أمراً متوجّهاً إلى العلماء؛ بأنّ علمهم لا بدّ وأن يؤخذ من

١. محمد عبده؛ نهج البلاغة: ٨٥.

٢. بلغة الفقيه: ٣؛ ٢٢٦؛ المحقق الاصفهاني؛ حاشية المكاسب؛ ١؛ ٢١٣؛ منية الطالب؛ ١؛ ٣٢٦؛ هداية الطالب؛ ٣٢٧.

٣. الكافي؛ ١؛ ٣٤؛ وسائل الشريعة؛ ٢٧؛ ٦٨؛ كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٧، الحديث ١٨.

معدن الرسالة، حتّى يصير العالم بواسطته وارثاً للانبياء، وليس مطلق العلم كذلك، أو متوجّهاً إلى الأُمَّة بأن يأخذوا علمهم من ورثة الانبياء؛ أى العلماء.

وكيف كان: لا شبهة فى أن المراد بهم فقهاؤنا - رضوان الله عليهم، وأعلى الله كلمتهم - .

وأوهن منه ما قيل: من أن وراثة الانبياء بما هم أنبياء، لا تقتضى إلاّ تبليغ الأحكام؛ فإن الوصف العنوانى مأخوذ فى القضيّة، وشأن الانبياء - بما هم أنبياء - ليس إلاّ التبليغ.

نعم، لو قيل: «إنّهم ورّاث موسى وإبراهيم - عليهما السلام -» مثلاً صحّت الوراثة فى جميع مالهم.

وذلك لأنّ هذا التحليل خارج عن فهم العرف، ولا ينقذ فى الاذهان من هذه العبارة إلاّ الوراثة من موسى وعيسى وغيرهم، ولاسيّما مع إتيان الجمع فى الانبياء؛ فإنّ الظاهر منه إرادة أفرادهم، ويكون العنوان مشيراً إليهم، لا مأخوذاً بنحو الموضوعيّة.

ولو سلّمنا ذلك، فلا شبهة فى أن ما ثبت لعنوان «النبيّ» - صلى الله عليه وآله وسلم - فى الكتاب والسنة، لابدّ وأن يورث، وقد قال الله تعالى: **التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ** ونحن لا نريد إلاّ إثبات وراثة هذا المعنى؛ إذ فيه جميع المطالب، وهذا واضح جداً.

كما أن عنوان «الرسول» و«النبيّ» فى متفاهم العرف واحد، وإن ورد الفرق بينهما فى الروايات بأن: «النبيّ يرى فى منامه، ويسمع الصوت، ولا يعاين الملك، والرسول يسمع الصوت، ويرى فى المنام، ويعاين الملك».

ولاشبهة فى أن الوراثة ليست بهذا المعنى الذى فى الروايات؛ ضرورة أن الفقهاء

لم تكن منزلتهم كذلك، بل المراد فى الرواية هو النبىّ المأمور بالإبلاغ، وهو الرسول عينا، فحينئذ إذا ثبت شيء للرسول، ثبت للفقهاء بالوراثه، كوجوب الإطاعة ونحوها، فلا شبهة من هذه الجهة أيضاً.^١

سورة الصافات

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ^٢

الظاهر أنَّ القرعة ليست أمانة على الواقع، لا لدى العقلاء وذلك واضح، ولا لدى الشرع:

أما أولاً: فلأنَّ الظاهر أنَّ الشارع لم يتخذ فى باب القرعة طريقاً غير طريق العقلاء، كما لعلّه يظهر من ذيل مرسله ثعلبية، حيث جعل الاصل فيها قوله تعالى: ومعلوم: أنَّ مساهمة أصحاب السفينة قضية عقلانية، قررها الكتاب الكريم، واستشهد بها الائمة - عليهم السلام - بل الناظر فى الاخبار المتكررة الواردة فى القرعة يرى أنَّ مواردها هى الموارد التى يتداول أشباهها لدى العقلاء، إلا المورد الذى مرّ الكلام فيه.^٣

١. كتاب البيع: ٢: ٦٤٦ - ٦٤٩.

٢. الصافات / ١٢١.

٣. الاستصحاب: ٤٠٠.

سورة غافر

فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ^١

إذا دلّ اللفظ على الأفراد لا فى عرض واحد يكون بدلياً؛ مثل «أى» الاستفهامية، كقوله: فَأَيُّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ، وقوله: أَيْكُمْ يَأْتِنِي بِعَرْشِهَا.^٢ وقد يكون البدلى فى غير الاستفهامية، مثل: «زكّ مالك من أىّ مصداق شئت»، و «أذهب من أىّ طريق أردت»، فإنّها تدلّ بالدلالة الوضعيّة على العموم البدلى.^٣

سورة الحجرات

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ^٤

أما وجه حُجِّيّة مُثَبَّتات الامارات فهو أنّ جميع الامارات الشرعيّة إنّما هى امارات عقلائيّة أمضاها الشارع، وليس فيها ما تكون حُجِّيَّتُها بتأسيس من الشرع، كظواهر الالفاظ وقول اللّغوى على القول بحُجِّيَّته، وخبر الثقة واليد وقول ذى اليد على القول بحُجِّيَّته، وأصالة الصّحّة على القول بأماريّتها؛ فإنّها كلّها امارات عقلائيّة لم يردع عنها

١ . غافر / ٨١ .

٢ . النمل / ٣٨ .

٣ . مناهج الوصول؛ ٢: ٢٣٥ .

٤ . الحجرات / ٦ .

الشارع، فراجع أدلة حُجِّيّة خبر الثقة ترى أنّها ليست بصدد التأسيس، بل جميعها بصدد الإمضاء لبناء العقلاء، فأية النبأ ظاهرها الردع عن العمل بقول الفاسق، فيظهر منها أنّ بناءهم هو العمل بقول الثقة مطلقاً أو خصوص غير الفاسق، إلّا أنّهم لا يعلمون فسق الوليد، فأخبر الله تعالى به.

وبالجملة: يظهر منها أنّ العمل بخبر الثقة كان مورد بنائهم وارتكازهم^١

أن أدلة الامارات مختلفة...

ومثل أدلة حُجِّيّة خبر الثقة، فإنّها مختلفة؛ فإن كان المستند هو مفهوم آية النبأ - بناءً على المفهوم - فلا يبعد أن يكون بنحو الحكومة؛ لأنّ [مفهوم] قوله: إنّ جائفكم فاسق نبأ فتبينوا أن تُصيِّبوا قوماً بجهالة أن خبر العادل متبين، ولم يكن الإقدام معه جهالة، فيقدّم على أدلة الأصول التى يكون موضوعها عدم العلم والجهالة.^٢

الاستدلال بآية النبأ على الاعتبار^٣

وأما آية النبأ، فتارة يستدلّ بها لرفض أقوال الاولياء مع فسقهم، فيقال: إنّ بين مفاد الآية ودليل جعل الولاية - بلازمه - تعارض العموم من وجه؛ لأنّ لازم جعل الولاية هو قبول إقراراته وإخباراته بالنسبة إلى ما تولّاه، وإطلاقه يقتضى

١. الاستصحاب: ١٥٠ - ١٥١.

٢. انوار الهداية: ٢: ١٥ - ١٦.

٣. العدالة فى ولاية الاب.

وجوب قبول قول الولي الفاسق، والاية الشريفة بإطلاقها تشمل الولي الفاسق، فيتعارضان فيه، فيجب رفع اليد عن مفاد الاخبار؛ لعدم إمكان تعارضها مع الكتاب. وما قيل: من أن عدم قبول قول الفاسق من حيث هو، غير مناف لقبول إقراراته وإخباراته من حيث ولايته ووكالته؛ حيث إن «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» غير وجيه؛ لأن ما ذكر إنما هو في الحكم الحيثي، كحليّة الغنم في قبال حرمة الموطوء، فإن قوله تعالى: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» حكم حيثي للبهيمة مقابل السباع مثلاً، وليس فيه إطلاق حتى يعارض ما دلّت على حرمة الموطوء. بخلاف الاية الشريفة، فإنها كافلة لحكم فعلي، له إطلاق على فرض الدلالة، فتعارض دليل اعتبار قول الاولياء.

كما أن «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» لو كان مفاد رواية أو معقد إجماع - يكشف عن الحكم على هذا العنوان - لكان مفاده معارضاً للاية الكريمة بالعموم من وجهه، فلا بدّ من الاخذ بها، ورفض إطلاق الرواية أو معقد الإجماع. نعم، لو كان خصوص قبول إخبار الولي الفاسق مجعماً عليه يؤخذ به، وتقيد به الاية الكريمة.

كما أنه لو كان دليل لفظي على أن المالك لشيء تسمع إقراراته وإخباراته بالنسبة إليه، أمكن أن يقال: إن قوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «أنت ومالك لابیك» ينزل غير المالك منزلته في الأحكام، ويقدم على إطلاق الاية. هذا، ولكن التحقيق: أن الاية الكريمة لا تدلّ على رفض قول الفاسق مطلقاً؛ فإن مورد نزول الاية والتعليل بعدم إصابة القوم بجهالة، دليل على أنه في المهمات - نحو خبر الوليد بكفر بني المصطلق - لا يصح الاعتماد على الخبر الواحد، ولا سيما إذا

كان المخبر فاسقاً مثل الوليد؛ لأنّ الاعتماد فى مثله يوجب تجهيز الجيش، وقتال المرتدّين، والقتل العامّ الموجب للإصباح نادمين آية ندامة عظيمة! ففى مثله لابدّ من التنبّث والتفتيش عن الواقعة، لا العمل بقول الواحد أو الاثنين، ولاسيّما إذا كان فاسقاً، بل العمل بقول العدلين أيضاً فى مثل تلك الواقعة، على خلاف طريقة الدول والعقلاء.

فالاية أجنبيّة عن الحكم بعدم قبول قول الفاسق مطلقاً، وبقبول قول العادل، مع عدم انعقاد الردع من الاية عن بناء العقلاء على العمل بقول الملاك وذوى الايادى والاولياء، ولهذا لم يعهد التمسك بها لذلك إلّا نادراً.

وبما ذكرناه يظهر النظر فيما نقل عن بعض مقرّرى بحث الشيخ الانصارى - قدس سره - فى اللقطة: من التمسك بها لاعتبار العدالة فى الملتقط، وأنّ أعمال الفساق كأقوالهم لا يجوز الاعتماد عليها؛ فإنّه إذا وجب التنبّث فى قولهم، وجب فى فعلهم؛ بمعنى عدم ترتيب آثار الوجود على الفعل المحتمل صدوره منهم.

وأيضاً: يظهر من التعليل أنّ العلة هى مطلق الحذر من الوقوع فى مخالفة الواقع. وأيضاً: تفريع الوقوع فى الندم على ترك التنبّث، يشمل الافعال كالاقوال؛ فإنّ الندامة فيها أكثر منها فى الاقوال.

فإنّه مع ورود ما أوردناه على الاول عليه، يزيّف بأنّه لا دليل على أنّ أعمال الفساق كأقوالهم، بل الدليل على خلافه؛ فإنّ أعمال الفساق تحمل على الصّحة بلاريب، بخلاف أقوالهم، وأيديهم أمارّة على ملكيّة ما فيها، ولو لزم من إسقاط اعتبار أقوالهم إسقاط كلّ ما يحتمل خلافه منهم، للزم الاختلال فى سوق المسلمين.

وأما التعليل فيظهر منه أنّ الاشياء الخطيرة - نحو إصابة قوم من المسلمين بالقتل والسبى - علة، لا مطلق الجهالة ولو لم تترتّب عليها مفسدة، كما أنّ الندامة

الحاصلة من إصابة طائفة من المسلمين، لا تقاس بها الندامة في أمر حقيق غير مهمّ به.^١



لو كان للاية الشريفة: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** دلالة، يمكن أن يتوهم منها أنّها بصدد جعل المبيّنة والمكشوفية في مودى خبر العادل، بتقرير أنّ المفهوم منها أنّ خبر العادل لا يجب التبيّن فيه لكونه متبيّناً.

لكن فيه - مع الغضّ عن الإشكال بل الإشكالات في دلالتها - أنّها ليست بصدد جعل ماذكر، بل بصدد جعل وجوب العمل على طبقه، وإنّما المتبيّنة الذاتية التي له جهة تعليلية لوجوب العمل على طبقه. تدبّر تعرف.^٢



و يمكن تقريب الاستدلال^٣ بوجه آخر: وهو أنّه لا فرق في شمول العامّ لافراده، بين كونها أفراداً ذاتية له، وبين كونها أفراداً عرضية إذا كانت بنظر العرف شموله لها بنحو الحقيقة، فكما أنّ الأبيض صادق على نفس البياض لو فرضنا قيامه بنفس ذاته، كذلك إنّ صادق على الجسم المتلبّس به، مع أنّ صدقه عليه عرضيّ تبعيّ لدى العقل الدقيق، لكنّه حقيقة لدى العقل العادي والعرف.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ لعدم مجيء الفاسق بالخبر فرداً ذاتياً، هو عدم تحقّق الخبر

١ . كتاب البيع؛ ٢: ٦٠٢ - ٦٠٤.

٢ . انوار الهداية؛ ١: ٢٠٥ - ٢٠٦.

٣ . حجية خبر الواحد.

لامن الفاسق ولامن غيره، وأفراداً عرضية هي مجيء غيره به، فيكون صدق عدم مجيء الفاسق به على مجيء العادل به صدقاً عرضياً فى نظر العقل، وصدقاً حقيقياً فى نظر العرف، فيشمل العام له كما يشمل الفرد الذاتى.

فمفهوم قوله - تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** هو إن لم يجئكم به فلا يجب التبين، سواء جاء به العادل أولاً. وإن ضمّ إلى ذلك أن ظهور القضايا السالبة إنما هو فى سلب المحمول، لاسلب الموضوع، يصير المفهوم: إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين.

و بالجملة: مفهومها يدلّ على عدم وجوب التبين فى خبر العادل: إمّا بإطلاقه، وإمّا بالتعرض لخصوص خبره. هذا.

وفيه: أن الأمر فى المثال والممثل متعاكسان بحسب نظر العرف، فإنّ المثال الذى مثّلت - من صدق الابيض على البياض والجسم المتلبس به - يكون صدقه على الفرد الذاتى العلقى أخفى عند العرف من صدقه على الفرد العرضى، بل يمكن أن يقال: إنه لا يصدق إلاّ على الثانى دون الاول عرفاً، وإن كان الأمر عند العقل الدقيق على عكس ذلك.

و أمّا فيما نحن فيه والممثل، لا يكون مجيء العادل بالخبر من مصاديق لامجىء الفاسق به عرفاً، وإن فرض أن أحد الضدين ممّا ينطبق عليه عدم الضد الآخر، ويكون مصدوقاً عليه بحسب اصطلاح بعض أكابر فنّ المعقول لكنّه أمر عقلى خارج عن المتفاهم العرفى، وأخذ المفاهيم إنما هو بمساعدة نظر العرف، ولا إشكال فى أنّه لا يفهم [من] الآية الشريفة مجيء العادل به.

و أمّا قضية ظهور القضايا السالبة فى سلب المحمول، إنما هو فى القضايا اللفظية، و أمّا فيما نحن فيه فليس قضية لفظية فى البين. تأمل.

ولو فرضنا كون المفهوم قضيةً لفظيةً أو في حكمها، لكانت ظاهرة في سلب الموضوع؛ ضرورة ظهور قوله: «إن لم يجيء فاسق نبأ» فيه، لاسلب المحمول. فتحصل ممّا ذكر: أنّه لا إشكال في عدم دلالة الآية على المفهوم، وإنّما مفادها التبيّن في خبر الفاسق من غير التعرّض لخبر غيره.

هذا، ولقد تصدّى بعض أعظم العصر قدّس سرّه - على مافى تقارير بحشه - لبيان أخذ المفهوم من الآية بما لا يخلو عن خلط وتعسف.

و محصل ما أفاد: أنّه يمكن استظهار كون الموضوع في الآية مطلق النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به من مورد النزول، فإنّ مورده إخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق، فقد اجتمع في إخباره عنوانان: كونه من الخبر الواحد، وكون المخبر فاسقاً، والآية وردت لإفادة كبرى كلّية؛ لتمييز الاخبار التي يجب التبيّن عنها عن غيرها، وقد علّق وجوب التبيّن فيها على كون المخبر فاسقاً، فيكون هو الشرط، لا كون الخبر واحداً، ولو كان الشرط ذلك لعلّق عليه؛ لأنّه بإطلاقه شامل لخبر الفاسق، فعدم التعرّض لخبر الواحد وجعل الشرط خبر الفاسق، كاشف عن انتفاء التبيّن في خبر غير الفاسق. ولا يتوهم أنّ ذلك يرجع إلى تنقيح المناط، أو إلى دلالة الإيماء، فإنّ ما بيناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ الآية تكون بمنزلة الكبرى الكلّية، ولا بدّ من أن يكون مورد النزول من صُغرياتِها، وإلّا يلزم خروج المورد عن العامّ، وهو قبيح، فلا بدّ من أخذ المورد مفروض التحقيق في موضوع القضية، فيكون مفاد الآية - بعد ضمّ المورد إليها: أنّ الخبر الواحد إن كان الجائي به فاسقاً فتبيّنوا، فتصير ذات مفهوم^١ انتهى. وفيه أولاً: أنّ كون مورد النزول إخبار الوليد لا ربط له بكون الموضوع في الآية

مطلق النبأ، والشرط خارج غير مسوق لتحقق الموضوع، ومجرد إخباره بكذا لا يصير منشأ لظهورها فى إفادة الكبرى الكلّية لتمييز الاخبار التى يجب التبيين عنها عن غيرها. نعم الاية الشريفة مسوقة لإفادة الكبرى الكلّية، وهى وجوب التبيين عن خبر كل فاسق، من غير تعرّض لغيره، وليست بصدد بيان التمييز بين خبر الفاسق والعاقل.

و بالجملة: إنّها متعرضة لخبر الفاسق فقط، دون العاقل، لا منطقاً ولا مفهوماً. و ثانياً: أنّ اجتماع العنوانين فى خبر الوليد - أى كونه خبراً واحداً، وكون المخبر به فاسقاً - بيان لمفهوم الوصف، لا الشرط؛ حيث لم يعلّق فى الاية وجوب التبيين على كون المخبر به فاسقاً، بل علّق على مجيء الفاسق بالخبر، ومعلوم أنّه لا مفهوم له، كما أنّه بذاك التقريب لا يكون للوصف أيضاً مفهوم؛ لعدم إفادة العليّة المنحصرة.

مع أنّ فى ذكر الفاسق ها هنا نكتة هى التنبيه على فسق الوليد، فكون مورد النزول هو إخبار الوليد مضر بدلالة الاية على المفهوم، لا أنّه موجب لها، كما أفاد - رحمه الله - ومن ذلك يعرف ما فى قوله: فإنّ ما بيّناه من التقريب ينطبق على مفهوم الشرط.

و أمّا ما أفاد: - فى تائيد كون الاية بمنزلة الكبرى الكلّية: من أنّ مورد النزول من صغرياتها، وإلاّ يلزم خروج المورد، فهو صحيح، لكنّ الكبرى الكلّية ليست هى ما أفاد، بل هى وجوب التبيين عن خبر كل فاسق، واخبار الوليد من صغرياتها، من غير أنّ يكون للاية مفهوم.

وبالجملة: إنّ الاية الشريفة لا مفهوم لها، وهذه التشبّهات لاتجعل الاية ظاهرة فيما لم تكن ظاهرة فيه.

تكملة

قد أورد على التمسك بالاية الشريفة لحجّة الخبر الواحد بأمور: منها ما يختصّ

بالاية، ومنها ما يشترك بينهما وبين غيرها:

فمن الإشكالات المختصة بها: هو كون المفهوم - على تقدير ثبوته - معارضاً لعموم التعليل في ذيلها فإنّ الجهالة هي عدم العلم بالواقع، وهو مشترك بين إخبار الفاسق والعاقل، فمفهوم التعليل يقتضى التبين عن خبر العاقل، فيقع التعارض بينهما، والتعليل أقوى في مفاده، خصوصاً في مثل هذا التعليل الاي عن التخصيص، فعموم التعليل لاقوائيته يمنع عن ظهور القضية في المفهوم، فلا يلاحظ النسبة بينهما، فإنّها فرع المفهوم.

ولقد تصدّى المشايخ لجوابه، وملخص ما أفاد بعض أعظم العصر - قدس سره - على مافى تقارير بحثه - أنّ الإنصاف أنّه لا وقع له:

أما أولاً: فلانّ الجهالة بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغي الركون إليه، ولا شبهة في جواز الركون إلى خبر العاقل دون الفاسق، فخير العاقل خارج عن العلة موضوعاً. وأما ثانياً: فعلى فرض كونها بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، يكون المفهوم حاكماً على عموم التعليل؛ لأنّ أقصى ما يدلّ عليه التعليل هو عدم جواز العمل بماوراء العلم، والمفهوم يقتضى إلقاء احتمال الخلاف، وجعل خبر العاقل محرراً للواقع و علماً في عالم التشريع، فلا يعقل أن يقع التعارض بينهما؛ لأنّ المحكوم لا يعارض الحاكم ولو كان ظهوره أقوى؛ لأنّ الحاكم متعرض لعقد وضع المحكوم إمّا بالتوسعة أو التضييق. فإن قلت: إنّ ذلك كله فرع ثبوت المفهوم، والمدعى أنّ عموم التعليل مانع عن ظهور القضية فيه.

قلت: المانع منه ليس إلّا توهم المعارضة بينهما، وإلاّ فظهورها الاولى في ممان سبيل لإنكاره، وقد عرفت عدم المعارضة بينهما؛ لأنّ المفهوم لا يقتضى تخصيص العموم، بل هو على حاله من العموم، بل إنّما يقتضى خروج خبر العاقل عن موضوع القضية، لاعن حكمها، فلامعارضة بينهما أصلاً؛ لعدم تكفّل العامّ لبيان موضوعه وضعاً

ورفعاً، بل هو متكفل لحكم الموضوع على فرض وجوده، والمفهوم يمنع عن وجوده^١ انتهى.

و يرد عليه: أولاً: أنّ التعليل يمنع عن المفهوم بلا إشكال. والسرّ فيه ليس ما أفاد المستشكل، بل هو أنّ القضية الشرطيّة إنّما تكون ذات مفهوم لظهور التعليق فى العليّة المنحصرة - كما هو المقرّر فى محلّه - وهذا الظهور إنّما ينعقد إذا لم يصرّح المتكلّم بعلة الحكم؛ لأنّه مع تصريحه بها لامعنى لإفادته العليّة، فضلاً عن انحصارها.

فقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» إنّما يدلّ على عليّة المجيء للإكرام وانحصارها فيه إذا أطلق المتكلّم كلامه، وأمّا إذا صرّح بأنّ علة الإكرام هو العلم، لا يبقى ظهور له فى العليّة، فضلاً عن انحصارها. ولعمري إنّ هذا واضح للمتأمل، ومن العجب غفلة الاعلام عنه.

و هذا الإشكال ممّا لا يمكن دفعه أيضاً، وعليه لا وقع لما أفاده المحقّق المعاصر وغيره فى دفعه.

و ثانياً: أنّ الظاهر أنّ الجهالة فى الآية فى مقابل التبيّن، ومعلوم أنّ التبيّن هو تحصيل العلم بالواقع وجعل الواقع بيّناً واضحاً، والجهالة التى فى مقابلته بمعنى عدم العلم بالواقع، لا بمعنى السفاهة والركون إلى ما لا ينبغى الركون إليه، كما أفاده - رحمه الله - تبعاً للشيخ - قدس سرّه - .

و ثالثاً: أنّ ما أفاد من حكومة المفهوم على عموم التعليل - مع كونه دوراً واضحاً؛ لأنّ الحكومة تتوقّف على المفهوم، وهو عليها - فممنوع، فإنّ غاية ما تدلّ عليه الآية هى جواز العمل على طبق قول العادل أو وجوبه، وليس لسانها لسان الحكومة، وليس فيها دلالة على كون خبر العادل محرراً للواقع وعلماً فى عالم التشريع.

نعم، لو ادعى أحد أن قوله: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** مفهومه عدم وجوب التبيين في خبر العادل؛ لكونه متبَيَّنًا في عالم التشريع، لكان للحكومة وجه، لكنه غير متفاهمه العرفي كما لا يخفى.

و من الإشكالات المختصة: لزوم خروج المورد عن المفهوم، فإنه من الموضوعات الخارجية، وهي لا تثبت إلا بالبيّنة، فلا بدّ من رفع اليد عن المفهوم لئلا يلزم التخصيص البشيع.

ولقد تصدّى لرده المحقّق المعاصر - رحمه الله - بما ملخصه: من أن المورد داخل في عموم المنطوق، وهو غير مخصّص، فإنّ خبر الفاسق لا اعتبار به مطلقاً، لا في الموضوعات ولا في الأحكام. وأمّا المفهوم فلم يرد كبرى لصغرى مفروضة الوجود؛ لأنّه لم يرد في مورد إخبار العادل بالارتداد، بل يكون حكم المفهوم من هذه الجهة حكم سائر العمومات الابتدائية، فلا مانع من تخصيصه.

و لافرق بين المفهوم والعامّ الابتدائيّ سوى أن المفهوم كان ممّا تقتضيه خصوصيّة في المنطوق، ولا ملازمة بين المفهوم والمنطوق من حيث المورد، بل القدر اللازم هو أن يكون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحداً انتهى.

وفيه ما لا يخفى: فإنّ الآية الشريفة - على فرض دلالتها على المفهوم - إنّما تدلّ على أن التبيين إنّما يختصّ بخبر الفاسق، و إنّما الاعتراض والتشنيع على ترتيب الاثر في المورد بإخبار الوليد الفاسق، ولولا فسقه أو كون الخبر غيره من العدول لما توجه اعتراض ولوم.

وبالجملة: أنّ العلة المنحصرة لتوجه الاعتراض والتشنيع في المورد - حتّى أتى الله بضابط عامّ وقانون كلّى - هو فسق المخبر، لا كونه واحداً.

مع أنّه لو كان عادلاً واحداً لتوجه على العامل بقوله الاعتراض بترتيب الاثر على

قول شاهد واحد فى الموضوعات، مع لزوم التعدد فيها.
 فتحصل منه: أن التخصيص هاهنا فى المفهوم بشيع، فلا بد من رفع اليد عن المفهوم،
 والالتزام بأن الآية سيقى لبيان المنطوق فقط، كما هو الحق.
 وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاد الشيخ العلامة الانصارى فى الجواب عن
 الاعتراض فراجع.^١

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا
 يَغْتَبَ بََعْضُكُم بَعْضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ^٢
 المسألة الثالثة: الغيبة حرام بالادلة الاربعة، والظاهر أنها من الكبائر.
 ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بقوله تعالى: ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب
 أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه.
 بناء على أن ذيل الآية الكريمة تنبيه على تجسّم عمل المغتاب فى الآخرة بصورة
 أكل لحم ميتة أخيه، وهو إيعاد بالعذاب.
 كما تدلّ على أصل تجسّمها الايات والاخبار الكثيرة، وفى المورد بعض الروايات:
 مثل ما عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه نظر فى النار ليلة الإسراء
 فإذا يقوم يأكلون الجيف، فقال: يا جبرئيل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم
 الناس».

١. انوار الهداية؛ ١: ٢٨٣ - ٢٩٣.

٢. الحجرات / ١٢.

وتشعر به أو تدلّ عليه ما عن جامع الاخبار عن النبيّ - صلى الله عليه وآله و سلم: «اجتنبوا الغيبة، فإنّها إدام كلاب النار».

وبناء على أنّه تعرف الكبيرة بإيعاد الله العذاب عليها ولو لم يكن إيعاداً بالنار صريحاً، كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسنى المفصلة التي فيها كثير من الكبائر. أو كان المراد من ذيلها التنزيل الحكيم، بمعنى أنّ الغيبة بمنزلة أكل لحم ميتة الاخ في الحكم، بناء على أنّ أكل الميتة من الكبائر، كما تدلّ عليه حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا - عليه السلام - في كتابه إلى المأمون، وفيها عدّ أكل الميتة من الكبائر، ومعلوم أنّ ميتة الادمي إمّا داخله في إطلاقها، أو أكلها أعظم من ميتة غيرها. ويدلّ على هذا الاحتمال بعض الروايات:

مثل ما عن تفسير الإمام العسكري - عليه السلام: «إعلموا أنّ غيبتكم لاختيم المومن من شيعة آل محمّد - صلى الله عليه وآله و سلم - أعظم في التحريم من الميتة، قال الله - عزّ وجلّ - : ولا يغتب بعضكم بعضاً....»

والظاهر أنّ قوله: «أعظم في التحريم من الميتة» مبني على ما قلناه من أعظميّة حرمة ميتة الإنسان سيّما الاخ من غيرها في ارتكاز المتشرّعة.

وإن أمكنت المناقشة في الاستدلال بالاية على كونها كبيرةً بل على أصل تحريمها بأنّ من المحتمل أن يكون المراد بذيلها تنظير الغيبة والتفكّه بأعراض الناس بأكل لحم ميتة الاخ في تنفّر الطباع السليمة عنه و انتقاص أعراضهم كأكل لحومهم، فيكون إرشاداً إلى حكم العقل، فلا تدلّ على التحريم فضلاً عن كونها كبيرة.

وتدلّ على هذا الاحتمال، أي كونه تنظيراً وتشبيهاً موضوعاً، جملة من الروايات:

كما في مجمع البيان في شأن نزول الاية، قال: نزلت في رجلين من أصحاب

رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - اغتابا رفيقهما وهو سلمان، إلى أن قال: فقال لهما: «مالى أرى خضرة اللحم فى أفواهكما» ؟ قالا: يا رسول الله، ماتنا ولنا يومنا هذا لحماً. قال: «ظللتم تأكلون لحم سلمان وأسامة».

وعن جامع الاخبار قال - صلى الله عليه وآله وسلم - «كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة».

وعن القطب الراوندى مرّ رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بناس من أصحابه فقال لهم: «تخلّوا» فقالوا: ما أكلنا لحماً، فقال: «بلى مرّ بكم فلان فوقعت فيه».

وعن العيون ومعانى الاخبار بإسناده عن الرضا - عليه السلام - عن أبيه، عن الصادق - عليه السلام - قال: «إنّ الله يبغض البيت اللحم» إلى أن قال: «إنّما البيت اللحم البيت الذى توكل فيه لحوم الناس بالغيبة».

ولا يبعد أن يكون الاحتمال الاخير أقرب إلى فهم العرف وإن كان إنكار دلالتها على أصل التحريم مكابرة، فدلتها على الحرمة غير قابلة للإنكار لظهورها وسياقها وعدم فهم مجرد الإرشاد منها.

نعم، لا تدلّ على كونها كبيرة لما قلناه من أقربية الاحتمال الاخير، ولا أقلّ فى عدم ظهورها فى أحد الاولين.

ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بقوله تعالى: إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم.^١

إمّا بدعوى أن الغيبة ملازمة لحبّ شيوعها، تأمل.

أو بدعوى أن المراد من حبّ شيوعها ولو بملاحظة ورود الآية فى ذيل قضية

الإفك، هو نفس إشاعتها، أو يقال: إنَّ حبَّ شيوعها إذا كان كذلك فنفس الإشاعة أولى به.

وبدعوى أنَّ المراد بتشيع الفاحشة إظهارها وإفشاؤها.

واحتمال أن يكون المراد به حبَّ شيوع نفس الفاحشة والمعصية بين المسلمين. بعيد عن ظاهر اللفظ و سياق الآية.

وإن كان الاستدلال بنفس الآية للمدعى لا يخلو من تكلف وتعسف، فالأولى الاستدلال بها بضميمة بعض الروايات:

كمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «من قال في مومن ما رآته عيناه وسمعه أذناه فهو من الذين قال الله - عزَّ وجلَّ - : إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

ومرسلاته بحكم الصحاح، لكن في محكى أمالى الصدوق روايتها عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حمران، عنه - عليه السلام.

وهو إمَّا النهدي الثقة، وهو الأقرب بناء على أنَّ ابن أبي عمير لا يرسل إلَّا عن ثقة، والظاهر أنَّها عين المرسلة.

أو من آل أعين، وهو حسن لو لم يكن ثقة باعتبار عدّه ابن أبي عمير في محكى الامالى بسند صحيح من مشايخه مع أبان بن عثمان وهشام بن سالم.

بل يمكن الاستشهاد على وثاقته بإرسال ابن أبي عمير عنه على هذا الاحتمال.

لكن يحتمل أن يكون إرساله عن هشام كما في الرواية الآتية ولا بأس به بعد وثاقة هشام.

وكيف كان، فالرواية صحيحة دالة على أنَّ مطلق الغيبة داخل في الآية الكريمة، فتدلّ على أنَّ المراد بالآية ليس الحبّ فقط ولا الشياع بمعناه المعروف، بل مطلق

الإظهار وكشف الستر.

ولو كان المراد به الإلحاق الحكمى بلسان الإلحاق الموضوعى كما سنشير إليه فى استماع الغيبة فلا يضر بالاستدلال على المطلوب.

وكما فى تفسير البرهان عن تفسير على بن إبراهيم، قال: حدّثنى أبى، عن ابن أبى عمير، عن هشام، عن أبى عبد الله - عليه السلام - قال: «من قال فى مومن ما رأت عيناه وسمعت أذناه كان من الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب أليم فى الدنيا والاخرة».

وفى مجمع البحرين: وروى فيما صحّ عن هشام عن أبى عبد الله - عليه السلام. وعليه فلا شبهة فى كونها من الكبائر ولو فسّرت بما أوعد الله تعالى عليه النار. ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بالاخبار الكثيرة البالغة حدّ التواتر إجمالاً المشتمة على الإيعاد على النار والعذاب من رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - والائمة الطاهرين - عليهم السلام.

بناء على أن إيعادهم عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كما دلّت عليه الروايات بل هو من الواضحات.

وبناء على أن إيعاد رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بالعذاب والنار يكشف عن كون المعصية كبيرة، كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسنى، حيث استدلّ أبو عبد الله - عليه السلام - فيها على كون ترك الصلاة متعمّداً كبيرة بقول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - «من ترك الصلاة متعمّداً من غير علة فقد برى من ذمة الله و ذمة رسوله».

فالخدشة فى كونها كبيرة فى غير محلّها.

وما فى رواية ضعيفة عن جابر قال: كنّا مع رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -

سلم - فى مسير فأتى على قبرين يعذب صاحبهما فقال: «إنهما لا يعذبان فى كبيرة، أما أحدهما فكان يفتاب الناس...» غير صالحة لمعارضة ما تقدم.

كما أن ما عن الصدوق وغيره بل عن الاصحاب كما فى مجمع البيان وعن الحلبي أن الذنوب كلها كبيرة وإنما الصغر والكبر بالإضافة، كأنه فى غير محلّه، لمخالفته للاعتبار والعقل والكتاب والروايات، بل ما نسب إلى الاصحاب غير ثابت. نعم، للكبائر مراتب كما تشهد به الكتاب والسنة والعقل، وليس المقام محلّ تحقيق المسألة والعهدة على محلّه.

اختصاص الحرمة بغيبة المومن

ثم إن الظاهر اختصاص الحرمة بغيبة المومن، فيجوز اغتيال المخالف إلا أن تقتضى التقيّة أو غيرها لزوم الكفّ عنها.

وذلك لا لما أصرّ عليه المحدث البحراني بأنّهم كفّار ومشركون، اغتراراً بظواهر الاخبار، وقد استقصينا البحث معه فى كتاب الطهارة عند القول بنجاسة المخالف وقلنا: إن الإسلام ليس إلا الشهادة بأن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - وذكرنا الوجه فى الاخبار الكثيرة الدالة على أنّهم كفّار أو مشركون، بل لقصور أدلّة حرمة الغيبة عن إثباتها بالنسبة إليهم:

أما مثل الايتين المتقدّمتين فلان الحكم فيهما معلق على المؤمنين والخطاب متوجّه إليهم.

وتوهّم أنّ اختلاف الإيمان والإسلام اصطلاح حادث فى عصر الأئمة - عليهم السلام - دون زمان نزول الآية الكريمة، فاسد جداً.

أما أولاً فلان الأئمة لا يقولون بما لا يقول به الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - كما هو من أصول المذهب وتدلّ عليه الروايات، فلا يكون الإيمان

عند الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - غير ما عند الائمة - عليهم السلام.

وأما ثانياً فلأن الإيمان كان قبل نصب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - علياً - عليه السلام - للولاية عبارة عن التصديق بالله ورسوله، ولم يكن قبل نصبه، أو قبل وفاته على احتمال، مورداً لتكليف الناس ومن الأركان المتوقف على الاعتقاد بها الإيمان، لعدم الموضوع له، وأما بعد نصبه، أو بعد وفاته - صلى الله عليه وآله وسلم - صارت الولاية والإمامة من أركانه.

فقوله تعالى: إنما المؤمنون إخوة هو جعل الأخوة بين المؤمنين الواقعيين، غاية الأمر أن فى زمان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كان غير المنافق مومنأً واقعاً، لإيمانه بالله ورسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - وبعد ذلك كان المومن الواقعى من قبل الولاية وصدقها أيضاً.

فيكون خطاب يا أيها المؤمنون متوجّهاً إلى المؤمنين الواقعيين وإن اختلفت أركانه بحسب الازمان، من غير أن يكون الخطاب من أول الأمر متوجّهاً إلى الشيعة حتى يستبعد سيّما إذا كان المراد بالمومن الشيعة الإمامية الإثنى عشرية.

وأما الاخبار فما اشتملت على المومن فكذلك.

وما اشتملت على الاخ لا تشملهم أيضاً لعدم الأخوة بيننا وبينهم بعد وجوب البراءة عنهم وعن مذهبهم وعن أئمتهم، كما تدلّ عليه الاخبار واقتضته أصول المذهب.

وما اشتملت على المسلم فالغالب منها مشتمل على ما يوجب ظاهراً فى المومن:

كرواية سليمان بن خالد عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم: المومن من ائتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم، والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه، والمهاجر من هجر السيئات وترك ما حرم الله، والمومن

حرام على المومن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعة». ورواية الحرث بن المغيرة، قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام: «المسلم أخو المسلم هو عينه ومراته ودليله، لا يخونه ولا يخذعه ولا يظلمه ولا يكذبه ولا يغتابه». ورواية أبي ذر عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في وصيته له، وفيها قال: «يا أباذر، سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة دمه».

قلت: يا رسول الله وما الغيبة ؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره». ويمكن أن يقال: إن هذه الرواية كرواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله - عليه السلام: «الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه» وغيرهما مما فسرت الغيبة، حكمة على سائر الروايات، فإنها في مقام تفسيرها اعتبرت الأخوة فيها، فغيرنا ليسوا بإخواننا وإن كانوا مسلمين، فتكون تلك الروايات مفسرة للمسلم المأخوذ في سائرهما بأن حرمة الغيبة مخصوصة بمسلم له أخوة إسلامية وإيمانية مع الآخر. ومنه يظهر الكلام في رواية المناهى وغيرها.

والإنصاف أن الناظر في الروايات لا ينبغي أن يرتاب في قصورها عن إثبات حرمة غيبتهم، بل لا ينبغي أن يرتاب في أن الظاهر من مجموعها اختصاصها بغيبة المومن الموالى لائمة الحق - عليهم السلام.

مضافاً إلى أنه لو سلم إطلاق بعضها وغض النظر عن تحكيم الروايات التي في مقام التحديد عليها، فلاشبهة في عدم احترامهم بل هو من ضرورى المذهب كما قال المحققون.

بل الناظر في الاخبار الكثيرة في الابواب المتفرقة لا يرتاب في جواز هتكهم والوقية فيهم، بل الائمة المعصومون أكثروا في الطعن واللعن عليهم وذكر مساوئهم.

فمن أبى حمزة عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: «قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم، فقال: الكفّ عنهم أجمل، ثم قال: يا أبا حمزة، إن الناس كلّهم أولاد بغاة ما خلا شيعتنا...».

والظاهر منها جواز الافتراء والقذف عليهم لكن الكفّ أحسن وأجمل، لكنه مشكل إلّا فى بعض الاحيان، مع أنّ السيرة أيضاً قائمة على غيبتهم، فنعم ما قال المحقّق صاحب الجواهر إنّ طول الكلام فى ذلك كما فعله فى الحقائق من تضييع العمر فى الواضحات.

حرمة غيبة الصبىّ المميّز

ثم إنّ الظاهر دخول الصبى المميّز المدرك للحسن والقيح المتأثر عن ذكر معايبه فيها، لإطلاق بعض الأدلّة وصدق الاخ عليه وكذا المومن والمسلم بعد كونه معتقداً بما اعتقد به المسلمون كما هو الغالب فى المميّز المسلم.

مع اندراجه فى الموضوع لو شكّ فى الصدق بالاية الكريمة، قال تعالى: يستلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم^١.

مع أنّ الشك فى غير محلّه والاية نزلت على طبق العرف واللغة وليس فيها تنزيل وتأويل.

نعم، الادلّة منصرفه عن غير المميّز وعن المجنون، والله العالم.

وينبغى التنبيه على أمور:

تعريف الغيبة

الأمر الاول: قد عرّفت الغيبة بتعاريف فى كتب اللغة، والفقه وفى الاخبار.

ففى الصحاح: «اغتابه اغتياياً: إذا وقع فيه، والاسم: الغيبة، وهو أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سَمِيَ غيبة، وإن كان كذباً سَمِيَ بهتاناً». ونحوه فى مجمع البحرين.

وفى القاموس: «وغيابه: عابه وذكره بما فيه من السوء كاغتابه، و الغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة».

وفى المنجد: «غابه غيبة واغتابه اغتياياً: عابه وذكره بما فيه من السوء». وعن المصباح: «اغتابه: إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ، والاسم: الغيبة، فإن كان باطلاً فهو الغيبة فى بهت».

وعن النهاية: «هو أن يُذكر الإنسان فى غيبته بسوء ممّا يكون فيه». وفى منتهى الإرب ما ترجمته: «الغيبة: ذكر السوء خلف شخص وهى اسم الاغتيال إن كان صدقاً، وإن كان كذباً سَمِيَ بهتاناً». وقريب منه فى معيار اللغة، وفيه: «وعن بعضهم اغتابه: ذكره فى غيابه بما فيه من حسن أو عيب».

وفى مجمع البيان: «الغيبة: ذكر العيب بظهر الغيب على وجه تمنع الحكمة». هذه نبذة من كلمات اللغويين، فقد ترى عدم توافقها واختلافها فى جهات لاداعى فى الخوض فيها.

وقال الشهيد الثانى فى رسالته: «وأما بحسب الاصطلاح فلها تعريفان: أحدهما المشهور، وهو ذكر الإنسان حال غيبته بما يكره نسبته إليه ممّا يعدّ نقصاناً فى العرف بقصد الانتقاص والذمّ، والثانى التنبيه على ما يكره نسبته إليه...». انتهى.

وعن جامع المقاصد: «أن حدّ الغيبة على ما فى الاخبار أن يقول فى أخيه ما يكرهه لو سمعه ممّا فيه».

وعن النراقى الاول فى جامع السعادات: «الغيبه وهى أن يذكر الغير بما يكرهه لو بلغه». وعن أربعين البهائى: «قد عرّفت الغيبه بأنّها التنبيه حال غيبه الإنسان المعين أو بحكمه على ما يكره نسبته إليه ممّا هو حاصل فيه ويعدّ نقصاناً بحسب العرف، قولاً أو إشارة أو كناية، تعريضاً أو تصريحاً». انتهى.

وفى المستند: «هى أن يذكر الإنسان من خلفه بما فيه من السوء، فلو لم يكن من خلفه لم يكن غيبه».

وحكى الشيخ عن بعض من قارب عصره وهو النراقى الاول ظاهراً: «أنّ الإجماع والاختلاف متطابقان على أنّ حقيقة الغيبه أن يذكر الغير بما يكرهه لو سمعه». وأنت خبير بأنّ تلك التعاريف أيضاً مختلفة لاترجع إلى أمر واحد. والظاهر أنّ كلمات الفقهاء بل اللغويين غالباً مشوبة بمضامين الاخبار و مستفادة منها.

ويشهد له ما فى المجمع، فإنّه بعد تعريفه بما فى الصحاح قال: «وتصديق ذلك ما روى عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - «ثم حكى قوله: «أتدرون ما الغيبه...». فيشكل الاستناد إليها فى تشخيص اللغة والعرف الساذج، مع أنّ اختلافها بما ترى يمنع عن الاستناد إلى شىء منها.

فالأولى عطف النظر إلى ما يستفاد من أدلّة الباب من تشخيص القيود المعتمدة فى الموضوع المورد لتعلّق الحرمة عليه، أو ما يمكن الاستناد إليه من فهم العرف والعقلاء فى مفهومها.

ولاشبهة فى أنّ بعض القيود المأخوذة فى الاخبار شرعية كاعتبار الأخوة الإيمانيّة بين المفتابين، كما هو المذكور فى جميع الروايات التى بصدد بيان حدّها وحقيقتها. وتحتمل شرعية بعض اخر أيضاً كاعتبار تحقّق العيب فيه مقابل البهتان.

فإنّ الظاهر عدم اعتباره فى معناه اللغوى والعرفى كما هو ظاهر كلام المصباح حيث قال: «وإن كان باطلاً فهو الغيبة فى بهت»، وظاهر كلام الطبرسى المتقدّم، والتعريف المحكى عن الشهيد الذى نسبته إلى المشهور وكذا تعريفه الاخر، والظاهر منه حصر معنى الغيبة لدى الفقهاء بهما وأنّ عدم هذا القيد مفروغ عنه لديهم بل لدى غيرهم، وظاهر معقد الإجماع المتقدّم، وظاهر عنوان الوسائل، حيث قال: «باب تحريم اغتيال المومن ولو كان صدقاً».

بل لعلّه ظاهر جملة من كلمات اللغويين مثل الجوهري والطريحي، فإنّ قوله: «والاسم الغيبة وهو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه» ظاهر فى كونه بصدد بيان ماهيّة الغيبة، فبعد بيان ماهيتها بذلك وبقوله قبله: «اغتابه اغتياًباً: إذا وقع فيه» قسّمها إلى قسمين: قسم يقال له الغيبة، وقسم يقال له البهتان، فالمقسم غيبة، والقسم كذلك.

فالغيبة على ما هو ظاهر كلامه وكلام من عبّر بمثله لها معنى عامّ مشترك بين البهتان والغيبة بالمعنى الخاصّ فيرجع كلامهم إلى كلام صاحب المصباح الذى كالصريح فى ذلك، بل يمكن الاستظهار من كلام الجماعة أنّ هذا التقسيم للغيبة أمر حادث اصطلاحى، فلو نوقش فى الظهور فلا أقلّ من الاحتمال القريب.

وما ذكرناه محتمل القاموس أيضاً، حيث كان من دأبه ذكر المعانى المتعدّدة لشيء متعاقباً، فقلوه: «غابه: عابه وذكره بما فيه»، لا يبعد أن يكون من قبيل تعداد المعانى لا العطف التفسيرى.

نعم، ظاهر المنجد أنّ العطف تفسيرى لعدم جعل علامة التعداد بينهما.

وما ذكرناه هو الظاهر من شأن نزول لا يغيب بعضكم بعضاً... على ما فى مجمع

قال: «وقوله: لا يغتب بعضكم بعضاً... نزل فى رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - اغتابا رفيقهما، وهو سلمان بعثاه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - ليأتى لهما بطعام، فبعثه إلى أسامة بن زيد خازن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - على رحله، فقال: ما عندى شيء فعاد إليهما فقالا: بخل أسامة، وقالا لسلمان: لو بعثناه إلى بئر سميحة لغار ماوها، ثم انطلقا يتجسسان عند أسامة ما أمر لهما به رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فقال لهما: «مالى أرى خضرة اللحم فى أفواهكما؟» قالوا: يا رسول الله، ما تناولنا يومنا هذا لحماً، قال: «ظلمتم تأكلون لحم سلمان وأسامه» فنزلت الآية». انتهى.

ومعلوم أن سلمان وأسامه لم يكونا على ما وصفاهما، فقد نزلت الآية حسب هذا النقل فى مورد التهمة.

وظاهر الطبرسى الجزم بكون النزول لذلك، ولا يخلو هذا النحو من الإرسال من مثله من نحو اعتبار.

وهو مقتضى إطلاق صحيحة هشام. ومرسلة ابن أبى عمير عن أبى عبد الله - عليه السلام: «من قال فى مومن ما رآته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله...».

فإن إطلاق «ما سمعته أذناه» يشمل غير الموافق للواقع.

كما أن الآية الكريمة واردة فى قضية الإفك ومربوطة بها، فراجع الكتاب العزيز وإن كان إطلاقها يشمل البهت وغيره.

وهو الظاهر من بعض الروايات، مثل ما عن المجالس بسنده عن أبى عبد الله - عليه السلام - وفيها: «ولقد حدثنى أبى، عن أبيه، عن آبائه، عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: من اغتاب مومناً بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة أبداً، ومن اغتاب مومناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب

فى النار خالداً فيها وبئس المصير».

ورواية داود بن سرحان ألتى لا يبعد الاعتماد عليها، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام - عن الغيبة، قال: هو أن تقول لاختيك فى دينه مالم يفعل وتبتّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ».

بناء على أن المراد من صدرها أن تنسب إليه ما لم يفعل ممّا كان مقتضى الديانة تركه، كأن يقول: ظلم فلان، مع أنه لم يفعل ذلك، كما هو ظاهره.

والرواية المحكية عن جامع الاخبار عن سعيد بن جبير، وفيها: «من اغتاب مومناً بما فيه». ثم ساق كما فى رواية المجالس المتقدمة آنفاً.

وعن مكارم الاخلاق فى رواية قلت: يا رسول الله، وما الغيبة؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره».

وعن سنن البيهقى عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «أتدرون ما الغيبة؟

قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره». فإن مقتضى كونه فى مقام التحديد أن يكون مطلق ذكر الاخ بالمكروه غيبة، كان فيه أم لا^١.



وأما قصد الانتقاص فالظاهر اعتباره فى مفهومها عرفاً. فمن ذكر عيب مريض عند الطبيب ليعالجه من غير قصد التعيب والانتقاص لا يقال: إنه اغتابه فى العرف. وتشهد له كلمات كثير من اللغويين كالصاح والمجمع، حيث فيهما: «اغتابه

اغتيالاً: إذا وقع فيه». فإن معنى وقع فيه وقبعة أن يذكره بسوء؛ ففى المنجد: «وقع فى فلان: سبه وعابه واغتابه». وكنهاية ابن أثير ومنتهى الإرب و معيار اللغة والمنجد وصدر كلام القاموس. وما فى ذيله: «والغيبة فعلة منه تكون حسنة أو قبيحة» لا ينافى صدره، لاحتمال أن يكون مراده تقسيم الغيبة إليهما فتكون الحسنة غيبة المتجاهر بقصد المنع عن المنكر مثلاً. بل لا يبعد أن يكون هذا ظاهر كلامه. ولعله يرجع إلى كلام الطبرسى، حيث قيد ذكر العيب بقوله: «بوجه تمنع الحكمة».

أو أن يكون مراده أن لها معنيين: أحدهما تعييبه وذكره بالسوء، وثانيهما ذكره بما فيه من الحسن.

أو يكون مراده أن الغيبة عبارة عن تعييب غيره سواء كان التعييب بشيء قبيح أو حسن، فإذا عابه بشيء ولو كان حسناً واقعاً اغتابه.

بل لعل الاعتبار مقتضى كلام كل من قيده بما يكرهه من حيث ملازمة الإكراه نوعاً للذكر فى مقام الانتقاص، وعدمه نوعاً فى غيره كمقام التلطف والترحم ونحوهما. وهو صريح التعريفين فى رسالة الشهيد والمحكى عن البهائى، بل مقتضى سائر التعاريف بناء على ظهور ما يكرهه فى ذلك.

وكيف كان المتبادر من الغيبة اعتبار هذا القيد فى مفهومها، فيكون جميع الأدلة التى علق فيها الحكم على عنوانها ظاهرة فيه.

مضافاً إلى ظهور جلّها لولا كلّها - مع الغضّ عمّا ذكر - فى اعتباره، كآية تحريمها بمناسبة ذيلها، فإنّ الظاهر من أكل لحم الاخ هو ذكره على سبيل الانتقاص. وهو الظاهر من جميع الروايات الواردة بهذا المضمون.

كما هو الظاهر من قوله: لا يحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم^١ فإنّ

ذكر السوء والجهر به عبارة أخرى عن التعيب سيمًا مع استثناء من ظلم، وقوله تعالى: ويل لكل همزة لمزة،^١ كما عن أهل اللغة والتفسير والمتفاهم منهما عرفاً، وقوله: إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة....^٢

وهو المتفاهم من جلّ الروايات لفظاً وسياقاً وبمناسبات الحكم و الموضوع، فراجع ما وردت في حرمتها وما وردت في وجوب ردّها تجد صدق ما ذكرناه. نعم، هنا بعض روايات يمكن أن يكون منشأ توهم عدم اعتباره:

منها: رواية الفضيل^٣ عن أبي الحسن موسى - عليه السلام - قال: قلت له: جعلت فداك، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك وقد أخبرني عنه قوم ثقات. فقال لي: «يا محمد، كذب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذبهم، ولا تدين عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروءته فتكون من الذين قال الله: إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والاخرة».

بدعوى أنّها في صدد بيان حرمة الغيبة، ومقتضى إطلاق صدرها أن مجرد ما يوجب شياع الفاحشة حرام وداخل في مفاد الآية.

أو يقال: إن سلم عدم كونها في مقام بيان حرمة الغيبة لكنّها في مقام بيان حرمة إذاعة الفاحشة، ومقتضى إطلاق صدرها حرمة ذكر عيب الغير سواء كان بقصد الانتقاص أم لا، فيكشف من إطلاق الرواية إطلاق الآية والمعنى المراد منها، وهو أن المراد بإشاعتها مطلق فعل ما يوجب شياعها، سيمًا مع ذكر الآية بنحو التفريع على

١ . الهمزة / ١ .

٢ . النور / ١٩ .

٣ . الوسائل؛ كتاب الحج، الباب ١٥٧ من ابواب احكام العشرة.

الرواية والمتفرع على شىء يتبعه فى الإطلاق والتقييد.

مع إمكان أن يقال بقيام قرينة عقلية على التعميم، وهى أن لفائدة فى التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة فى عموم الاية، وإنما يحسن التنبيه على أن قاصد السبب أى فعل ما يوجب إشاعة الفاحشة قاصد لإشاعتها بالحمل الشائع وإن لم يكن قاصداً لها بالحمل الاولى. وكيف كان فمطلق ذكر عيب الغير سواء كان بقصد الانتقاص أم لا بل ولو كان بقصد الترحم والتلطّف داخل فى إطلاق الصدر، وإطلاقه كاشف عن معنى الاية، سمى غيبة أم لا.

وفيه - مضافاً إلى أن ما رُمناه فى المقام هو تحصيل مفهوم الغيبة عرفاً أو ما يعتبر فى عنوانها بدليل شرعى ليرتبّ عليه أحكامها الخاصة، وقد علمت أن الرواية ولو مع استشهادها با لاية قاصرة عن إثبات عنوانها - أن إطلاق صدرها لما لم يقصد الانتقاص ممنوع، فإنّ الظاهر من مجموع الرواية سيّما قوله - عليه السلام: «ولاتذعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته» أن النهى متعلّق بذكر عيوبه لشينه وهدم مروءته، ولا أقلّ من أن يكون ذكره ملازماً له، ومعه لا ينفكّ قصده عن قصد التعيب ولو بالحمل الشائع.

فلا تشمل ما إذا كان قصده من ذكره عدم التعيب، بل ذكره عند الطبيب لعلاجّه، وعند الغنى للترحمّ عليه، وعند الحاكم لدفع الظلم عنه. لعدم صدق أنّه شأنه وهدم مروءته واغتابه و عابه.

وليس المراد من قصد الانتقاص قصد عنوانه، ولا من حبّ شيوع الفاحشة فى الاية حبّ عنوانه جزماً، بل المراد حبّ شيوع ما هو فاحشة بالحمل الشائع وقصد الانتقاص كذلك.

فلا ينبغى الإشكال فى أن الظاهر من الرواية أن من ذكر عيب الغير و أذاعه و شأنه

وهدم مروءته داخل في الآية. كما لاشبهة في أن مفاد الآية ليس إلا حرمة إفشاء الفاحشة، وهو الظاهر عرفاً من قوله: يحب أن تشيع الفاحشة في فلان أو في الذين آمنوا. فحينئذ يكون ما في الرواية داخلاً في الآية من غير تصرف فيها.

وأما ما أفيد من القرينة العقلية ومن تفريع الآية على الرواية وتبعيتها في الإطلاق فغير وجيه، لأن ذكر الآية إنما هو لإخافة المكلف عن العذاب الاليم الموعود لمن يشيع الفاحشة في المومن، لا التنبيه على أن قاصد السبب قاصد للمسبب وليس ذكر الآية تفريعاً على نحو سائر التفريعات حتى يقال: تتبعها في الإطلاق، بل الظاهر أن ذكرها لمجرد التنبيه على إبعاد الله تعالى والتذكير بأن إذاعة عيب الناس موجبة للعذاب الاليم.

والإنصاف أن الرواية بعيدة عن إفهام ما ذكر من الوجه العلمي والفني. ومنها: مرسله ابن أبي عمير عن أبي عبد الله - عليه السلام - وصحيفة هشام عنه - عليه السلام - قال: «من قال في مومن ما رآته عيناه أو سمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل: إِنَّ الَّذِينَ يَجْبُونَ...». بالتقريب المتقدم من أن ظاهر إطلاق الصدر شموله لكل قول في مومن، و من إطلاقه يكشف أن المراد بالآية معنى أعم مما هو ظاهرها، أي مطلق ذكر الغير بالعيب بأي قصد كان، ولا يأتي في هذه الرواية ما في الرواية المتقدمه وهو دعوى ظهورها في تعيب الناس.

وفيه أن فيها احتمالين: أحدهما أن يكون المراد بقوله ذلك إلحاق القاتل في مومن بالآية موضوعاً، كما هو ظاهر: «فهو من الذين قال الله...».

فيدور الأمر حينئذ بين التصرف في ظاهر الآية بما يشمل مطلق الذكر و لولا لحب شيوع الفاحشة ولو بالحمل الشائع وحفظ إطلاق الرواية.

وبين القول بقرينة الآية للمراد من قوله: «من قال في مومن...» بأن من اغتاب

مومنأً أو من عيب مومنأً فكذا.

ولاشبهة فى رجحان الثانى، فإنه ظهور لفظى حاف بالكلام مانع عن الإطلاق.
مع أن التصرف فى الآية بما ذكر من أبعد التصرفات بل مناقض لظهورها بخلاف
حمل الصدر على الاغتيال والتعيب، بل لا يبعد أن يقال: إن قوله: «من قال فى
مومن...» ظاهر فى نفسه فيه فضلاً عن محفوفيته بالآية.

وثانيهما: أن يراد به الإلحاق الحكمى، وعليه أيضاً لا يراد إلحاق مطلق القول فى
مومن بل بمقتضى المناسبة بين الملحق و الملحق به يراد إلحاق اغتيال المومن
وتعيبه به حكماً.

مضافاً إلى أن الإلحاق الحكمى خلاف ظاهر الرواية كما أشرنا إليه.
ومنها: الروايات الواردة فى تفسير الغيبة: كرواية عبد الرحمان بن سيابة، وداود بن
سرحان، وعبد الله بن سنان، ومرسلة أبان.

فإن مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين قصد الانتقاص وعدمه.
وفيه أن ظاهرها أنها بصدد بيان أن المستور غيبة دون غير المستور، لا بصدد بيان
أن المستور كذلك مطلقاً، وبعبارة أخرى إنها بصدد بيان حكم آخر، وهو أن ما ستره
الله غيبة لا ما هو أمر ظاهر، وأما أن ما ستره الله مطلقاً أو بقيد يكون كذلك فليست
فى مقام بيانه.

وإن شئت قلت: إنها ليست بصدد بيان إدخال ما ليس بغيبة عرفاً ولغةً فيها تعبداً
بل بصدد بيان إخراج قسم منها عنها فلا إطلاق لها فى الجهة المنظورة.

وأما ما عن النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - أنها «ذكر أخاك بما يكره»؛
فالظاهر منه بناءً على البناء للمجهول أن الغيبة ذكر السوء، والمتفاهم منه عرفاً هو

تعيب الغير كما هو المتفاهم من قوله تعالى: لا يحب الله الجهر بالسوء.^١
وعلى البناء للمعلوم منصرف إلى التعيب والانتقاص، لأن ذكره على غير جهته
كذكره عند الطبيب ونحوه لا يكون ممّا يكرهه. ولو فرض نادراً كراهته فالرواية
منصرفة عنه.

والإنصاف أن اعتبار هذا القيد آية ورواية وعرفاً ممّا لا ينبغي أن ينكر.^٢



قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي
قُلُوبِكُمْ^٣

بقى الكلام فى المنافقين الذين يظهرون الإسلام ويطنون الكفر، فإن قلنا: بأن
الإسلام عبارة عن الاعتقاد بالأصول الثلاثة، وكلمة الشهادتين طريق إثباته فى
الظاهر، أو أنه عبارة عن الإقرار باللسان، والاعتقاد بالجنان، فيكون موضوع الاحكام
مركباً من جزئين، وجعل أحدهما طريقاً للآخر، فلا إشكال فى كفرهم واقعاً وإن
رتبت عليهم أحكام الإسلام ظاهراً ما لم يثبت خلافه.

فإذا علمنا بنفاقهم لا يجوز إجراء الاحكام عليهم، فحينئذ يقع الإشكال
فى المنافقين الذين كانوا فى صدر الإسلام، وكان النبى - صلى الله عليه وآله وسلم -
والوصى - عليه السلام - يتعاملان معهم معاملة الإسلام.

وطريق دفعه إمّا بأن يقال: إن مصالح الإسلام اقتضت جعل أحكام ثانوية

١. النساء / ١٤٧.

٢. المكاسب المحرمة: ١: ٤٠٢ - ٤٠٩.

٣. الحجرات / ١٤.

واقعية نظير باب التقيّة، فجرى ان أحكام الإسلام عليهم واقعاً لمصلحة تقوية الإسلام فى أوائل حدوثه، فإنّه مع عدم إجرائها فى حال ضعفه ونفوذ المناققين وقوّتهم، كان يلزم منه الفساد والتفرقة، فأجرى الله تعالى أحكامه عليهم واقعاً، وأمّا بعد قوّة الإسلام وعدم الخوف منهم وعدم لزوم تلك المفسدة، فلا تجرى الاحكام عليهم.

وإنّما بأن يقال: إنّ ترتيب الانثار كان - ظاهراً - لخوف تفرقة المسلمين، فهم مع كفرهم وعدم محكوميتهم بأحكامه واقعاً، كان رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ووصيّيه - عليه السلام - يتعاملان معهم معاملة المسلمين ظاهراً؛ حفظاً لشوكة الإسلام. والالتزام بالثانى فى غاية الإشكال. بل مقطوع الخلاف بالنسبة إلى بعض الاحكام.

وإنّما بأن يقال: إنّ العلم غير العادى - كالعلم من طريق الوحي - لم يكن معتبراً، لا بمعنى نفى اعتباره حتّى يلزم منه الإشكال، بل بالتزام تقييد فى الموضوع. وهو أيضاً بعيد. وإن قلنا: بأن الإسلام عبارة عن صرف الإقرار ظاهراً والشهادة باللسان، وهو تمام الموضوع لإجراء الاحكام واقعاً، فلا إشكال فى طهارتهم وإجراء الاحكام عليهم، ولا يرد الإشكال على معاملة النّبى - صلى الله عليه وآله وسلم - معهم معاملة الإسلام، فإنّهم مسلمون حقيقة، إلّا أن يظهر منهم مخالفة الإسلام؛ بأن يقال: إنّ الإسلام عبارة عن التسليم والانقياد ظاهراً، مقابل الجحد والخروج عن السلم، فمن ترك عبادة الاوثان مثلاً، ودخل فى الإسلام بالإقرار بالشهادتين، وانقاد لأحكامه، كان مسلماً منقاداً يجرى عليه أحكامه واقعاً، إلّا أن يظهر منه ما يخالف الأصول. هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات والتصديق:

فقد عرفت فى صدر المبحث: أنّ المرتكز فى أذهان المشرّعة أنّ الإسلام عبارة

عن الاعتقاد بالأصول الثلاثة ، فلو علمنا بأن نصرانياً أظهر الإسلام من غير اعتقاد، بل يبقى على اعتقاد التنصّر، لم يكن فى ارتكازهم مسلماً.

لكن يظهر من الكتاب والاخبار خلاف ذلك؛ قال تعالى: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْأَيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**.

فى «المجمع»: «هم قوم من بنى أسد أتوا النبىَّ - صلى الله عليه وآله وسلم - فى سنة جذبة، وأظهروا الإسلام، ولم يكونوا مؤمنين فى السرّ».

ثم قال: «قال الزجاج: الإسلام: إظهار الخضوع والقبول لما أتى به الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - بذلك يحقن الدم، فإن كان مع ذلك الإظهار اعتقاد وتصديق بالقلب فذلك الإيمان - إلى أن قال -: وروى أنس، عن النبىَّ - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «الإسلام علانية، والإيمان فى القلب» أشار إلى صدره» انتهى.

وفى موثقة أبى بصير، عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: سمعته يقول: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا** فمن زعم أنهم آمنوا فقد كذب، ومن زعم أنهم لم يسلموا فقد كذب»^١.

وفى موثقة جميل بن درّاج قال: سألت أبا عبد الله - عليه السلام - عن قول الله تعالى: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْأَيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** فقال لى: «ألا ترى أن الإيمان غير الإسلام!».

وفى حسنة حمران بن أعين، عن أبى جعفر - عليه السلام - قال: سمعته يقول: «الإيمان: ما استقرّ فى القلب، وأفضى به إلى الله، وصدّقه العمل بالطاعة لله، والتسليم لامر الله، والإسلام: ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذى عليه جماعة الناس من الفرق كلّها، وبه حققت الدماء، وعليه جرت المواريث وجاز النكاح». ثم

استشهد بالاية المتقدّمة وقال:

«فقول الله أصدق القول» .

وتدلّ عليه أيضاً جملة من الروايات الأخرى، كموثقة سماع المتقدّمة ، عن أبى عبدالله - عليه السلام - وفيها: فقلت: فصفهما لى، فقال: «الإسلام: شهادة أن لا إله إلا الله، والتصديق برسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - به حققت الدماء، وعليه جرت المناكح والموارث، وعلى ظاهره جماعة الناس، والإيمان: الهدى وما يثبت فى القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به، والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة؛ إن الإيمان يشارك الإسلام فى الظاهر، والإسلام لا يشارك الإيمان فى الباطن؛ وإن اجتماعاً فى القول والصفة».

هى بحسب ذيلها كالصريحة أو الصريحة فى المقصود.

ويمكن المناقشة فى صدرها بأن يقال: إن الشهادة لاتصدق إلا مع الموافقة للقلوب، ولهذا كذب الله تعالى المنافقين مع شهادتهم برسالة النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - فقال: **وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَاذِبُونَ**^١ والظاهر أن تكذيبهم لعدم موافقة شهادتهم لقلوبهم.

ويمكن دفعها: بأن «الشهادة» صادقة بصرف الشهادة ظاهراً، ولهذا تجعل مقسماً للصادقة والكاذبة بلا تأوّل، ولعلّ التكذيب فى الاية كان لقرينة على دعواهم موافقة القلوب للظاهر.

وكيف كان: لا إشكال فى دلالتها عليه.^٢

١ . المنافقون / ١ .

٢ . كتاب الطهارة؛ ٣: ٤٦٣ - ٤٦٧ .

فإن «الإسلام» و«الإيمان» و«الشرك» أطلقت في الكتاب والسنة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة، ومدارج متكررة، كما صرّحت بها النصوص، ويظهر من التدبر في الايات، ففي آية: قَالَتِ الْأَغْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.

وفي آية: فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا.^١

وفي آية: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ.^٢

وفي آية: فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا.^٣

وفي آية: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ.^٤



سورة النجم

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ

إنّ الكذب هل هو من الكبائر مطلقاً أو لا كذلك، أو يختلف حكمه باعتبار المخبر به، أو لا يكون فيه اقتضاء الحرمة بذاته أصلاً، وإنّما يحرم تبعاً لفساد متعلّقه ويصير

١. الجن / ١٤.

٢. آل عمران / ١٩.

٣. آل عمران / ٢٠.

٤. الأنعام / ١٢٥.

٥. كتاب الطهارة؛ ٣: ٢٢٢ - ٢٣٣.

٦. النجم / ٣٢.

كبيرة أيضاً بـتبعه، فإذا لم يكن فى المتعلق مصلحة ولا مفسدة لا يكون حراماً؟ وهذا العنوان الاخير وإن كان تقديمه على التنبيه أنسب، لكن لما كان تحقيقه متوقفاً على ذكر الروايات أخرناه عنه.

ما استدل به فى المقام

وقد استدل على كونه مطلقاً كبيرة بروايات:

منها: رواية عيون الاخبار بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا - عليه السلام - ورواية الاعمش عن جعفر بن محمد - عليه السلام - فى حديث شرائع الدين، حيث عدّ فيهما من الكبائر.

والثانية ضعيفة بلا إشكال، وقد حاول بعضهم تحسين الأولى أو تصحيحها بأنّ الصدوق إلى الفضل ثلاثة طرق منها: عبد الواحد بن محمد بن عبدوس العطار النيسابورى، عن على بن محمد بن قتيبة النيسابورى، عن الفض بن شاذان، وهو طريق حسن بل صحيح، لأنّ الصدوق روى فى كتاب عيون الاخبار روايته من ثلاث طرق وقال عقيب ذلك: وحديث عبد الواحد بن محمد بن عبدوس عندى أصح، وهو توثيق رجال السند سيّما عبد الواحد. ويؤيده تصحيح العلامة رواية هو فى سندها، وتبعه الشهيد الثانى محتجاً بذلك وبكونه من المشايخ الذين ينقل عنهم الصدوق بغير واسطة مع تكرّر ذلك الظاهر منه الاعتماد عليه.

وفيه أنّ قول الصدوق راجع إلى متن الرواية، فإنّها بطريقها الاخر مشتملة على بعض الزيادات المخالف للمذهب، كمعصية الانبياء وغير ذلك. مع أنّه تصحيح السند بهذا الاصطلاح لعلّه غير معهود عند الصدوق وأمثاله.

وتصحيح العلامة لعلّه لقرائن دالة على صحّة المتن، ولهذا حكى عن مختلفه تارة بأنّه «لا يحضرنى حال عبد الواحد بن عبدوس»، وأخرى: «إن ثبت وثاقته صار الخبر

صحيحاً»، ومعه لا يمكن الاعتماد على تصحيحه.

وتكرّر نقل الصدوق وترضيه لا يفيدان شيئاً يمكن الاتكال عليه.

وعلى بن محمد بن قتيبة أيضاً لا يخلو من كلام، وإن قال النجاشي: «اعتمد عليه الكشي»، وأنه فاضل.

وأما الطريق الآخر ففيه جعفر بن نعيم الشاذاني، ولم يرد فيه شيء إلا ترضى الصدوق عليه، وهو غير كاف في الاعتماد عليه.

وأما المحكى عن الصدوق بأنّي لم أذكر في مصنّفاي إلا ما صحّحه شيخى ابن الوليد فإن كان المراد تصحيح السند فيوجب ذلك الإشكال في تصحيحات ابن الوليد، ضرورة اشتغال مصنّفاته على روايات ضعاف إلى ما شاء الله، وإن كان المراد تصحيح المتن فهو غير مفيد لنا.

والطريق الثالث ضعيف لقبر بن على بن شاذان وأبيه.

ثم إنه يمكن الإشكال في إطلاقهما، بأن يقال: إنهما بصدد بيان عدّ الكبائر لا بيان حال كلّ كبيرة. وبعبارة أخرى: إنهما بصدد بيان العدّ لا المعدود حتّى يؤخذ بإطلاقهما. وهو نظير أن يقال: إنّ في الشريعة واجبات: الصلاة والصوم والحج... وفيها محرّمات: الربا والكذب والسرقة...، حيث لا يمكن الاخذ بإطلاقه بالنسبة إلى كلّ واحد منها، فيدفع به الشكّ في شرطية شيء أو مانعيته بالنسبة إلى الصلاة وغيرها، أو بالنسبة إلى بعض المصاديق المشكوك فيه.

إلا أن يقال: يكشف الإطلاق فيهما من ذكر تقييدات فيهما، كتقييد قتل النفس بالتي حرّم الله - تعالى، وأكل مال اليتيم بقوله: ظلماً، وما أهلّ لغير الله بغير ضرورة، وأكل الربا ببعد البيّنة، وحبس الحقوق بغير عسر. فلولا كونهما في مقام البيان لا وجه لذكر القيود، فإنّ البيان على نحو العدّ والإهمال لا يناسبه.

ويمكن أن يقال: إن ذكر تلك القيود إنما هو بتبع ورودها فى الكتاب الكريم، حيث قال: **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**^١. وقال: **إِنَّمَا الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا**^٢.

وقال: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ إِلَى أَنْ قَالَ: فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ**^٣.

وقال بعد آية الربا: **فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ...**^٤.

و قال فى حقّ الغريم: **وَأِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ**^٥.

و الشاهد عليه أنّ هذه القيود فى الموارد الخمسة وردت فى الروايتين، فيكون ذكرها بتبع الكتاب، لا لكونه فى مقام البيان من جميع الجهات. إلا أن يدعى أن الإشارة إلى القيود المذكورة فى الكتاب أيضاً دليل على كونه فى مقام البيان، وفيه تأمل.

والإنصاف أن الاتكال عليهما لإثبات كون الكذب فى الجملة كبيرة مشكل، فضلاً عن إثبات كونه كذلك بجميع مصاديقه.

حول إشكال العلامة الشيرازى على كونه من الكبائر

وقد يستشكل عليهما وعلى كلّ ما دلت على كونه من الكبائر بأنها معارضة لصحيحة عبد العظيم الحسنى، الحاكية لدخول عمرو بن عبيد على أبى عبد الله - عليه

١. الاسراء / ٣٣.

٢. النساء / ١٠.

٣. البقرة / ١٧٣.

٤. البقرة / ٢٧٥.

٥. البقرة / ٢٨٠.

السلام - «قال: فلما سلم وجلس تلا هذه الآية: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ
الْفَوَاحِشَ ثُمَّ آمَسُوا فَمَلَّاهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ - عليه السلام: «ما أسكتك؟»

قال: «أحب أن أعرف الكبائر من كتاب الله». فعدها ولم يعد منها الكذب.

ويمكن الجمع بأن المراد من الروايات التي عدته كبيرة بيان ما يكون كبيرة في
الجملة ولو بالنسبة إلى بعض مصاديقه، ومن الصحيحة ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه.
وحينئذ لا يبقى في الروايات دلالة على كون الكذب كبيرة.

ثم قال: «إن قلت: لعل المراد بالصحيحة خصوص الكبائر الثابتة في الكتاب، ومن
الروايتين وغيرهما مطلقها، كما يشهد به قوله: «أريد أن أعرف الكبائر من كتاب الله»
فلا مانع من حمل الكذب فيهما على إطلاقه.

قلت: الظاهر إرادة معرفة مطلقها، إذ من الظاهر تعلّق «من كتاب الله» بأعرف لا
بالكبائر، مع أن الكبائر المذكورة في الصحيحة أعمّ ممّا في كتاب الله، كترك الصلاة
وشيء ممّا فرضه الله، فإنّه استشهد على كونه كبيرة بقول رسول الله - صلى الله عليه
وآله وسلم - فلا وجه للحمل المذكور ولا شاهد عليه.

ويؤيد ما ذكرناه أيضاً عدّ خصوص اليمين وشهادة الزور في تلك الرواية من
الكبائر. إذ مع كون مطلق الكذب منها لا وقع لذلك». انتهى ملخصاً.

وفيه - مضافاً إلى أن الجمع المذكور ليس جمعاً عقلياً رافعاً للتعارض وإلا لصحّ
الجمع بين قوله: أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء، بحمل الأوّل على القرشي والثاني على
غيره، فلا وجه ولا شاهد لحمل الكبائر في مورد على قسم منها وفي مورد آخر على
قسم آخر مع وحدة اللفظ والمقام - أن ما ذكره غير تامّ، لأنّ الصحيحة مشتملة على
ما لا يكون بجميع مصاديقه محرمة فضلاً عن كونه كبيرة، كالربا، فإن كثيراً من

مصاديقه جائز، تأمل. وغير مشتملة على ما يكون كبيرة بجميع مصاديقه، كالقمار واللواط والسرقة والتعرب بعد الهجرة والقنوط من رحمة الله والاستخفاف بالحج وغيرها.

فلا يتم ما ذكره من الجمع. مع أن الظاهر من سوال عمرو وإرادة معرفة الكبائر من كتاب الله، فتصدى أبو عبد الله - عليه السلام - لذكر ما تكون كذلك فى كتاب الله حتى يوافق جوابه لمسؤله، وما لا يكون كتاب الله دالاً على كونها كذلك لا مجال لذكرها لعدم إمكان معرفتها منه.

ولعل ذكر ترك الصلاة والفرائض لاهميتها، وإن لم يدل الكتاب على كونها كبيرة. والظاهر أن المراد بالفرائض غير مطلق الواجبات، بل من قبيل الحج والزكاة والصوم ونحوها من الأصول.

نعم يبقى سوال، و هو ما وجه عدم ذكر بعض الكبائر التى دل الكتاب على كونه كبيرة، كالميسر الذى فيه إثم كبير، واللواط الذى سماه فاحشة وعذب قوماً به، والنقص فى المكيال والميزان، قال: **وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أُرِيكُمْ بِهِ خَيْرٌ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ**^١ والافتراء على الله - تعالى - إلى غير ذلك؟

ويمكن أن يقال: إن عمرو بن عبيد اختنقه البكاء ولم يتمالك نفسه، فخرج صارخاً قبل أن يتم أبو عبد الله - عليه السلام - عدّ الكبائر، ولعل فيها إشعاراً بذلك حيث قال فيما قال: «وقطיעة الرحم، لأن الله يقول: **وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ**»^٢ قال: فخرج عمرو وله صراخ من بكائه. وليس فيه ما يدل على سكوت أبى عبد الله - عليه السلام - وإتمام كلامه، فلا يمكن استفادة الحصر بالمذكورات فيها مع الاحتمال المذكور الذى لا يبعد إشعار الرواية به.

وأما ما جعله مويّداً لمرامه من عدّ خصوص اليمين وشهادة الزور فيها.
ففيه - مضافاً إلى أن اليمين ليس من الإخبار بل إنشاء، وحرمة بعنوانه غير
حرمة الكذب، وإنما يقال: الايمان الكاذبة باعتبار متعلّقها فلا وجه لجعله مويّداً - أن
اختصاص ذكره وذكر شهادة الزور التي هي من كتمان الشهادة أيضاً لاجل استفادة
حكمهما من كتاب الله وقد أراد السائل معرفة الكبائر منه.
نعم لو قلنا باستفادة كون مطلق الكذب كبيرة من الكتاب يتوجّه السؤال عن وجه
اختصاصهما بالذكر. ويمكن أن يكون لاجل اختصاصهما به في الكتاب.
وأما عدم ذكر الكذب المطلق فيها، كعدم ذكر كثير من الكبائر، فقد مرّ ما يمكن
أن يكون وجهاً له.^١

سورة الطلاق

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا^٢
منها: قوله - تعالى: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا.
والاستدلال بها يتوقّف على كون المراد من الموصول التكليف، ومن الإيتاء الإيصال
والإعلام، أو كون الموصول والإيتاء مستعملين في معنى أعمّ شامل للتكليف والإيصال.
وأنت خبير بأنّ إرادة خصوص التكليف منه مُخالف لمورد الآية وما قبلها وبعدها،

١ . المكاسب المحرمة: ٢: ٨٢ - ٨٩ .

٢ . الطلاق / ٧ .

وهو قوله - تعالى: **لِيُنْفِقْ ذَوْسَعَةً مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنْفِقْ** **مَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا** وهو - كما ترى - آية عن الحمل المذكور.

نعم الظاهر أن قوله: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا** هو الكبرى الكلية بمنزلة الدليل على ما قبلها، وهى أن الله - تعالى - **لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا بَشْيَءَ** أعطائها وأقدرها عليه، كما يظهر من استشهاد الإمام - عليه السلام - بها حين سئل عن تكليف الناس بالمعرفة فإنَّ العرفان بالله - وهو العلم الشهودى الحضورى بوجوده الخارجى - لا يمكن للعباد إلا بأقداره وتأييده - تعالى - ومطلق العلم بوجود صانع للعالم - الذى هو فطرى - لا يكون معرفة وعرفاناً، والتعبير عن الإقدار - لإعطاء الكبرى - بالإيتاء الذى بمعنى الإعطاء، لا يبعد أن يكون للمناسبة والمشاكلة مع قوله - قبيل ذلك: **فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ**.

وأما كون الموصول أعظم من التكليف فالظاهر عدم إمكانه؛ لأنَّ نحو تعلق الفعل بالمفعول المطلق - أعظم من النوعى منه وغيره - يُباين نحو تعلقه بالمفعول مع الواسطة؛ أى المنصوب بنزع الخافض أو المفعول به؛ لعدم الجامع بين التكليف والمكلف به بنحو يتعلّق التكليف بهما على نعت واحد، فإنَّ البعث لا يصير مبعوثاً إليه، ولا العكس، وفى قوله - تعالى: **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا** تكون كلمة النفس مفعولاً به، والموصول منصوباً بنزع الخافض - على الظاهر - أو المفعول به، ولا يمكن أن يكون الموصول هو المعنى الاعظم الشامل له وللمفعول المطلق - نوعياً كان أو غيره - لأنَّ المفعول المطلق هو المصدر أو ما فى معناه المأخوذ من نفس الفعل - إمّا نوعاً منه أو غيره - والمفعول به ما يقع الفعل عليه، ولا جامع بينهما، كما لا جامع بين المفعول المطلق والمنصوب بنزع الخافض فى المقام.

مضافاً إلى أن مجرد الإمكان لا يوجب ظهور اللفظ، ولا إشكال في أن الظاهر - بمناسبة الصدر والذيل في الآية الشريفة - هو أن [مفاد] قوله: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا أَنَّهُ لَا يُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا بِمَا أَقْدَرَهَا عَلَيْهِ وَأَعْطَاهَا.

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده بعض أعظم العصر - رحمه الله: من أن المراد بالموصول خصوص المفعول به، ويكون مع ذلك شاملاً للتكليف وموضوعه، وأن إتياء كل شيء بحسبه، وأن المفعول المطلق النوعي والعددي يصح جعله مفعولاً به بنحو من العناية، وأن الوجوب والتحريم يصح تعلّق التكليف بهما باعتبار مالهما من المعنى الاسم المصدري فراجع كلامه فإنه لا يخلو من تكلف أو تكلفات.

وأما ما أفاده بقوله: ثانياً: في مقام الإشكال على دلالة الآية من الخدشة في دلالتها - بعد تسليم كون الموصول بمعنى التكليف، والإتياء بمعنى الإيصال والإعلام: بأن أقصى ما تدلّ عليه الآية هو أن المواخذة لا تحسن إلا بعد بعث الرسل وتبليغ الأحكام، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشك في التكليف بعد البعث والإنزال وعروض اختفاء التكليف بما لا يرجع إلى الشارع، فالآية لا تدلّ على البراءة، بل مفادها مفاد قوله - تعالى: مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا^١.

فقد عرفت ما فيه عند تقرير دلالة هذه الآية. مع أنه بعد التسليم المذكور في الآية يكون دلالتها على البراءة ظاهرة غير محتاجة إلى ما قرّرنا في آية: مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ... من إلقاء الخصوصية وغيره من البيان، كما لا يخفى.^٢

١. الاسراء / ١٥.

٢. انوار الهداية؛ ٢: ٢٦ - ٣١.

سورة المزمّل

وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا

اختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعيّة، والحقّ أنّ المراجع للكتاب والسنة يطمئنّ بأنّ هذه الالفاظ من لدن أوّل البعثة استعملت فى تلك المعانى من غير احتفافها بالقرينة، ودعوى القرائن الحاليّة كما ترى، هذا هو القرآن المجيد ترى قوله فى سورة المزمّل المكيّة النازلة - على المحكى - فى أوائل البعثة: وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا، وقوله فى المدثر المكيّة كذلك: قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ، وقوله فى القيامة المكيّة: فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى، وفى الاعلى المكيّة: وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى وفى العلق المكيّة: أَرَأَيْتَ الَّذِى يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى.

إلى غير ذلك من المكيّات، فضلاً عن المدنيّات، فلا إشكال فى أنّ نوع ألفاظ العبادات كانت مستعملة فى عصر النبيّ - صلى الله عليه وآله - فى المعانى المعهودة، وكان المخاطبون يفهمونها منها من غير قرينة، وأمّا فى لسان التابعين ومن بعدهم فالأمر أوضح من أن يذكر.^٢

١. المزمّل / ٢٠.

٢. مناهج الوصول؛ ١: ١٣٦ - ١٣٧.

سورة المدثر

وما ورد في ذيل «لاتعاد»: من أن القراءة والتشهد سنة، ولاتنقض السنة الفريضة، المستفاد منه: أن ما يصلح لنقضها هو الفريضة؛ أي ما يستفاد شرطيتها من الكتاب، لا الواجب الذي يستفاد من السنة؛ بدعوى: أن شرطية الطهور من الخبثية أيضاً مستفادة من الكتاب؛ لقوله تعالى: وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ، وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ، وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ^١ بدعوى: أن المراد هو التكبير في الصلاة، وتطهير الثوب فيها، والهجر للقذارة فيها، فيكون عامّاً للبدن أيضاً، واستفادة ذلك من الكتاب لا تقصر عن استفادة جزئية الركوع والسجود لها، فيكون مقتضاه البطلان مطلقاً.

لكن يمكن القول بالصحة مع الجهل بالنجاسة لقاعدة الطهارة، فإن قوله - عليه السلام: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر» محقق لموضوع أدلة الشرطية، كقوله - عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، وقوله - عليه السلام: «لاتعاد...» إلى آخره.^٢



استدل ابن الزهرة بقوله تعالى والرجز فاهجر ولا يخفى عدم دلالة اذ هو يدل على وجوب الاجتناب عن الرجز ولا يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقى الرجز فان الرجز عبارة عن نفس النجس على ما عليه جملة من المفسرين ولا يدل على حكم ملاقيه.^٣



١. المدثر / ٣ - ٥.

٢. الخلل في الصلاة: ٢٢٠ - ٢٢١.

٣. التهذيب: ٢، ٢٩٧، الناشر: النشر الاسلامي.

وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ^١

ومنه: قوله تعالى: والرجز فاهجر، بنحو ما تقدّم من التقريب.^٢
وفيه: أنّه لم يتّضح أنّ المراد بالرجز الرّجس، فإنّه بمعان، منها: عبادة الاوثان، وفى المجمع: «أنّه بالضم اسم صنم فيما زعموا. وقال قتادة: هما صنمان: أساف وتائلة». انتهى.

ولعلّ الاقرب أن يكون الأمر، بهجر الاوثان أو عبادتها، وأمّا النجس المعهود، فمن البعيد إرادته فى أوّل سورة نزلت عليه - صلى الله عليه وآله وسلم - على ما قيل - أو بعد إقرأ، قبل تأسيس الشريعة، أصولاً وفروعاً، على ما يشهد به الذوق السليم. ولهذا لا يبعد أن يكون المراد بقوله: وثيابك فطهر، غير تطهير اللباس، بل تنزيه نسائه، أو أقربائه عن دنس الشرك - على ما قيل - أو غير ذلك ممّا فسّر. هذا حال الايات.^٣



سورة الانسان

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ^٤

فإن قلت: إذا كانت الذات والذاتيات ولوازمها فى أفراد الإنسان غير مختلفة، فمن أين تلك الاختلافات الكثيرة المشاهدة؟ فهل هى بإرادة الجاعل جُزأفاً؟ تعالى عن

١. المدثر / ٥.

٢. وهو ان الحرمة اذا تعلقت بذات الشئ تفيد حرمة مطلق الانتفاعات.

٣. المكاسب المحرمة؛ ١: ٥٢.

٤. الانسان / ٢.

ذلك علوًّا كبيراً، [إضافة إلى] ورود إشكال الجبر أيضاً.

قلت: هاهنا كلام طويل فى وقوع أصل الكثرة فى الوجود، وله مقدّمات كثيرة ربّما لا ينبغي الغور فيها إلّا فى المقام المعدّل لها، ولكنّ الذى يناسب مقامنا فى وقوع الاختلاف فى الأفراد الإنسانية أن يقال:

إنّ الموادّ التى يتغذى بها بنو آدم، وبها يعيشون، وتستمرّ حياتهم فى هذا العالم العنصرى الطبيعى مختلفة بحسب النوع لطافة وكثافة وصفاء وكدورة، فربّما يكون التفّاح والرمان والرطب أطفً وأصفى وأقرب إلى الاعتدال والكمال الوجودى من الجزر والباقلّاء وأشباههما، وهذا الاختلاف الكثير بين أنواع الموادّ الغذائيّة ربّما يكون ضرورياً. ولا إشكال فى أنّ النطفة الإنسانية التى يتكوّن منها الولد، وتكون لها المبدئيّة الماديّة له، من تلك الموادّ الغذائيّة؛ فإنّ النطفة من فضول بعض الهضوم، فالقوّة المولّدة المودعة فى الإنسان تفرز من عصارة الغذاء هذه المادّة المنويّة لحفظ بقاء النوع، فربّما تفرز المادّة من مادّة غذائيّة لطيفة نورانيّة صافية أكلها الوالد، وربّما يكون الإفراز من المادّة الكثيفة الظلمانيّة الكدرة، وقد يكون من متوسّطة بينهما، وقد يمتزج بعضها بالبعض.

و معلوم أنّ هنا اختلافات وامتزاجات كثيرة لا يحصىها إلّا الله تعالى، ولعلّ المراد من النطفة الامشاج فى قوله تعالى: إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج هو هذه الامتزاجات والاختلاطات التى تكون فى نوع الأفراد، وقلّما تكون النطفة غير ممتزجة ولا مختلطة من موادّ مختلفة.^١



سورة المطففين

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ^١

وليعلم: أن ما ذكرنا من عدم الجفاف والفرر فيما إذا كيل ما يتعارف فيه الوزن أو بالعكس، إنما هو فيما إذا كان الكيل والوزن فيهما مقياساً عرفاً، وإن تعارف أحدهما فيه لعارض، لا كونه غير مقياسه، إلا إذا صار أحد المقياسين متروكاً مطلقاً، كالكيل فى هذا العصر.

ففى الحقيقة هذا الفرض خارج عن محلّ البحث؛ لأنّ اقتراح الكيل فى هذا العصر بالنسبة إلى طعام، إنّما هو من الاقتراحات الشخصيّة غير المعتمدة، بخلاف ما إذا كان الكيل متعارفاً، كعصر النبىّ والائمة؛ ممّا يظهر من جملة من الاخبار - بل من الكتاب المجيد- أن الكيل كان مستقلاً فى قبال الوزن، وأنّ الكيل كان متعارفاً، بل أكثر من تعارف الوزن كما أشرنا إليه.

فقوله تعالى: وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ظاهر فى أن الكيل فى قبال الوزن، ولاسيّما مع العطف بـ«أو»^٢.

١ . المطففين / ١ - ٣.

٢ . كتاب البيع؛ ٣: ٣٦٧ - ٣٦٨.

سورة البينة

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

مسألة

فى الخلل فى النية

بيان ماهية النية

من الشروط النية: وقد ادعى الإجماع على بطلان الصلاة بالإخلال بها، ولا بد فى صويره من بيان ماهية النية.

فقد نقل الخلاف بين متقدمى الاصحاب والمتأخرين فى أن النية هل هى الإخطار بالبال، أو القصد والإرادة؟

ولا يخفى أن إبقاء ذلك على ظاهره، يعنى أن المحققين من أصحابنا المتقدمين ذهبوا إلى أمر واضح الفساد، وهو أن الإخطار بالبال قائم مقام القصد فى وجود الفعل الاختيارى فى خصوص العبادات، فهى مع كونها من الافعال الاختيارية المحتاجة فى الوجود إلى المقدمات - من التصور والتصديق والاشتياق أحياناً والإرادة - تستثنى من القاعدة العقلية؛ لمكان عباديتها؛ إذ من الواضح أن الخطور من سنخ التصور، ولا يعقل كونه علّة لتحريك الاعضاء والاعصاب لإيجاد الفعل.

ولهذا التجأ بعضهم إلى حمل كلامهم: على أن الخطور بالبال من مقدمات حصول الإرادة والنية؛ أى إنه هو التصور المتقدم على الإرادة.

وهو حمل فى غاية البعد، بل فاسد جداً؛ إذ يرجع إلى أن مرادهم: أن الشارع

الاقديس اعتبر التصوّر الموقوف عليه الفعل من شرائط صحّة العبادة، وهو كما ترى. والذى يمكن أن يقال: إنّ مرادهم اعتبار أمر زائد على التصوّر والتصديق والقصد والإرادة، التى تشترك فيها جميع الافعال الاختيارية، وهو إضمار النية؛ بأن يُضمّر فى نفسه أنه يصلّى صلاة كذائبة.

وقد ورد فى باب نية الإحرام روايات دالة على التخيير بين القول والإضمار فى النية، كصحيحة حمّاد بن عثمان عن أبى عبد الله قال: قلت له إننى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحجّ، فكيف أقول: قال تقول: «اللهم إننى أريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحجّ على كتابك وسنة نبيّك، وإن شئت أضمرت الذى تريد»، وفى بعض الروايات قال: «أصحاب الإضمار أحبّ إلىّ».

وقد تُعرف على التلّفظ بالنية بين العوامّ فى الصلاة والإضمار بها، بل حتّى لدى بعض الخواصّ أيضاً، وهو أمر زائد على القصد الذى هو من مقدّمات وجود الفعل، ومن الشؤون الفعلية للنفس.

ولعلّ نظرهم فى اعتبار الإخطار والإضمار إلى مثل تلك الروايات، مع القطع بعدم الفرق بين عبادة وعبادة، أو أنّ نظرهم إلى مثل ما ورد: من أنّه «لا عمل إلّا بالنية»؛ حملاً لها على الإضمار المذكور: إمّا لتلك الروايات، أو لأنّ الاخذ بظاهره - من حاجة العمل إلى القصد - يرجع إلى توضيح الواضحات الذى يُنزّه عنه كلامهم؛ بداهة أنّ عدم تحقّق الفعل إلّا بالقصد من الواضحات، فلا بدّ من حملها على إضمار النية على نحو ما ذكر فى الروايات المتقدمة.

وكيف كان، لو كان ذلك حقّاً لكان تصوير الخلل فى النية واضحاً؛ لإمكان إيجاد الفعل جهلاً أو نسياناً بلا إضمار النية، أو التكلّم بها، أو مع تكرار الإضمار لو كان ذلك خلاً.

وأما على القول الآخر - وهو أن النية عبارة عن الإرادة التفصيلية أو الإجمالية والارتكازية - فلا بد في تصوير الخلل في النية من بيان ما هو التحقيق في مبدئيتها للفعل الخارجي، والاولى تشريحها أولاً في المركبات الخارجية، كالبيت والسيارة ونحوهما؛ كي يتضح الأمر في المركبات الاعتبارية كالصلاة.

فنقول: إذا كان بناء قصر - على شكل و رسم خاص - متعلقاً لإرادة البناء، فلا يُعقل أن تكون تلك الإرادة - المتعلقة ببناء القصر الكذائي - مبدأ لوجود مقدماته الخارجية أو الداخلية؛ لأن كل مقدمة منها - بما أنها فعل خاص اختياري - لا بد في وجودها من حصول المقدمات المختصة بها، فمع حصول تلك المقدمات لامحالة تتعلق بهذا الفعل الخاص إرادة، ولا يعقل تتعلق إرادة أخرى به في عرض واحد، كما هو واضح.

فالإرادة المتعلقة بالكل، تصير داعية إلى تتعلق إرادة مستقلة بالجزء أو الشرط الذي توقف وجود الكل عليه، لا بمعنى تولد إرادة من إرادة أو عليتها لها، فإن ذلك غير معقول، بل بمعنى أن الفاعل لما أراد أن يوجد بناء، ورأى أن هذا البناء يتوقف وجوده على تسطیح الارض - مثلاً - وتهيئة الاسباب المحتاج إليها في البناء، يصير تصور ذلك والتصديق بالصالح والاشتياق أحياناً، موجبة لتعلق إرادة مستقلة بالجزء، وكل جزء أو شرط يتوقف عليه الكل، يتعلق القصد به على نعت الكثرة لا محالة.

والفرق بين الاجزاء والشروط والمقدمات الخارجية وبين الكل: أن الاشتياق إليه وقصده نفسيان، فهو مشتاق إليه ومقصود بذاته، وأما المقدمات مطلقاً - داخلية وخارجية - فهي مقصودة بالتبع لا بذاتها، بل لاجل حصول الغير، فهنا إرادة ذاتية متعلقة بالكل والطبيعة، وإرادات متكررة - حسب تكرر الافعال والمقدمات - متعلقة بها لاجل الغير؛ أي الكل.

وما قد يقال: من أن إرادة المقدمة ناشئة من إرادة ذي المقدمة، وهي علة لها،

فاسد، أو فيه مسامحة إن صدر عن محقق بارع.

كما أن ما يقال: من أن الإرادة فى أوّل الشروع فى العمل تفصيليّة، وهى باقية بنحو الإجمال والارتكاز إلى آخر العمل فيه خلط، فإنّ الإرادة بسيطة، أمرها دائر بين الوجود والعدم، لا التفصيل والإجمال، نعم قد تكون معلومة مورودة للالتفات والتوجّه، وقد تكون مغفولاً عنها غير مورودة لهما، وإلاّ فهى موجودة فى كلّ فعل اختياريّ، كيف، وهى علّة لتحريك العضلات إلى الافعال؛ من غير فرق بين مورد الالتفات وعدمه، ومن غير إمكان عروض التفصيل والإجمال عليها؛ لا فى أوّل العمل، ولا فى أثنائه، نعم فى أوّل العمل تكون الإرادة والعمل ملتفتاً إليهما غالباً، بخلاف أثنائه، فإنّه قد يغفل عنهما فى أثناء العمل غفلةً ما.

فتحصّل ممّا مرّ: أن الإرادة المتعلّقة بالطبيعة فى مثل الصلاة غير الإرادات المتعلّقة بالاجزاء المحرّكة إلى إيجادها، فحينئذٍ إن أنبعث المكلف عن إرادة الطبيعة المأمور بها إلى إيجاد الاجزاء بالمعنى المعقول فى الانبعاث، لا بمعنى كون إرادة الطبيعة بنفسها محرّكة إلى الاجزاء، بل بمعنى أن المكلف - بعد علمه بالتكليف المتعلّق بالطبيعة، وتصديقه بوجود المصلحة فى الفعل، ولزوم إيجاد المستتبع لتعلّق إرادته به، وبعد علمه بتوقّف وجوده على ذلك الجزء، كالتكبير مثلاً والتصديق بالفائدة- تتعلّق إرادته بإيجادها، فإذا أوجده بتلك المبادئ صار جزءاً للمأمور به؛ سواء التفت حال الإيجاد إلى الإرادة المتعلّقة بالطبيعة، أو الإرادة المتعلّقة بالاجزاء، أم لا.

وأما إذا ذهل عن الطبيعة والأمر المتعلّق بها ذهولاً تامّاً؛ بحيث لم تكن إرادة الجزء منبعثة عن إرادتها، وصارت إرادة الجزء إمّا مستقلّة غير تابعة، أو تابعة لمبادئ أخرى، لم يصرّ جزءاً للطبيعة المأمور بها، بل يقع باطلاً، فما هو المعتبر فى

العبادة، كون إرادة الاجزاء منبعثة بنحو ما مرّ عن إرادة الأمور به. وعلى هذا، فيتصوّر الخلل في النية بمعنى القصد؛ من غير أن يكون الفعل الاختياري فاقداً للمبدأ؛ أى الإرادة.

فيُدفع الإشكال الذى يمكن أن يرد على ذلك الشرط؛ على فرض كون النية هى الإرادة: بأن إرادة الفعل لا يعقل الإخلال بها في الفعل الاختياري...؛ إذ لا يعقل وجوده إلاّ بها.

وجه الدفع: أن الإرادة وإن كانت موجودة في جميع الاجزاء الموجودة اختياريّاً، لكن ما هو المعتبر كونها ناشئة من إرادة الأمور به بالنحو الذى قلنا آنفاً لا بالمعنى المتوهم من إيجاد إرادة لإرادة أخرى.

فعلى ما ذكرناه لو أوجد أجزاء الصلاة من التكبير إلى التسليم لله تعالى، لكن لا بباطنية الإرادة المتعلقة بالطبيعة، اللازم منه عدم إيجاد تلك الاجزاء أجزاء للصلاة، وقعت باطلّة غير مسقطّة للتكليف، ولو أُخلّ بهذا القصد في الاجزاء الركنية فكذلك؛ لأنّ فقدّ الركن موجب للبطلان، وإن أُخلّ بذاك القصد في غير الاجزاء الركنية، لم يوجب إلاّ بطلان ذلك الجزء، فإن أمكن تداركه وجبرانه وجب، وإلاّ صحّت صلاته لقاعدة «لاتعاد».

ومن ذلك يظهر: أن بطلان الصلاة بفقد النية؛ بالمعنى المذكور في جميع الاجزاء، أو في الجزء الركني، وعدم البطلان بفقده في غير ما ذكر، ليس تخصيصاً في دليل «لاتعاد»؛ لا في عقد المستثنى منه، ولا في عقد المستثنى.

ولو قلنا: بأنّ النية عبارة عن الخطور بالبال، على ما تقدّم من احتمال استفادة ذلك من الروايات الواردة في النية^١ في إحرام العمرة، أو من قوله: «لاعمل إلاّ

بنية»^١ و «إنما الاعمال بالنيات»^٢ بالتقريب المتقدم، فلا يوجب الإخلال غير العمدى بها فى أصل الصلاة أو فى أركانها - فضلاً عن غيرها - بطلانها؛ وذلك لحديث الرفع وقاعدة «لاتعاد»؛ لأن ما هو الركن الموجب للإعادة هو الخمسة، وأمّا النية بهذا المعنى فلا، ولا يوجب بطلان الركن حتى تبطل به الصلاة.

إلا أن يقال: إن اعتبار النية مستفاد من الكتاب، مثل قوله تعالى: وَمَا أَمَرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فخرجت عن السنّة التى لاتنقض الفريضة، ودخلت فى الفريضة الناقضة.

لكنه فاسد:

أما أولاً: فلأن الآية الكريمة وما شابهتها، بصدد بيان الإخلاص فى النية، بعدما كانت معتبرة فى الصلاة وأجزائها عقلاً؛ لتقوم نفس الصلاة وأجزائها بها، وهو أمر عقلى لا اعتبار شرعى.

وأما ثانياً: فلأنه لا دليل على أن كل فريضة - فرضها الله فى كتابه - ناقضة للفريضة، فإن ما دلّ عليه حديث «لاتعاد» هو حصر الناقض بالخمسة، وذيله لا يدل إلا على قاعدة أخرى: هى «عدم نقض السنّة الفريضة»، وأمّا نقض كل فريضة ولو غير الخمسة فلا دلالة [فيه عليها].

وتوهم: دلالة مقابلة السنّة للفريضة - أو إشعارها - على أن جميع ما يعتبر فى الصلاة: إما سنّة غير ناقضة، أو فريضة ناقضة.

يدفع: بأن الدلالة ممنوعة، والإشعار لا يفيد، مع أن التوسعة بالتعليل فى مثل الحديث، خارجة عن الطريقة العقلية فى المحاورات، فإن حصر الناقض فى

١ . الوسائل: كتاب الطهارة، باب ٥ من ابواب مقدمة العبادات، الحديث ١، ٢، ٣، ٩.

٢ . الوسائل: كتاب الطهارة، باب ٥ من ابواب العبادات، الحديث ٧، ١٠.

الخمسة، ثم تعقيبه في كلام واحد: بأن كل فريضة من الخمسة وغيرها ناقضة للصلاة، يعد تناقضاً وخارجاً عن المحاورات العرفية، فكأنه قال: «لا ينقض الصلاة إلا الخمسة، وينقضها كل شيء يستفاد من الكتاب»، وهو كما ترى، ولهذا نقول ما عدا الخمسة - سواء استفيد حكمه من الكتاب أو من السنة - داخل في المستثنى منه، إلا أن يدل دليل على الخروج.

هذا مضافاً إلى بطلان المبنى، وهو لزوم إخطار النية بالبال، أو إظهارها في اللفظ - بنحو الواجب التخيري - لمنع استفادته من تلك الروايات، كما يظهر بالتأمل فيها، مع أن الحمل على الاستحباب متعين؛ لعدم القول ظاهراً بالوجوب التخيري.

وأما مثل قوله - عليه السلام: «لا عمل إلا بالنية»^١، فالظاهر منها هو القصد بالنحو الذي تقدم منا لا الخطور؛ لأنه ليس بنية، مضافاً إلى دلالة بعض الروايات - الواردة في هذا السياق - على أن المراد الغايات المحركة إلى العمل، كقوله - صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما الاعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»^٢، و قريب منها ما عن أمالي الشيخ. هذا كله في أصل النية.

ضمائم النية

وأما الكلام في الضمان: فنقول: إنها إما مباحة أو محرمة، والثانية إما رياء أو غيرها، وعلى أي حال فالضميمة إن كانت جزء المؤثر؛ سواء كان تأثير الضميمة مع داعي الصلاة إلى الانبعاث؛ بحيث لو تفرّد أحدهما عن الآخر لم يؤثر في انبعاث

١. الوسائل؛ كتاب الطهارة، باب ٥ من ابواب مقدمة العبادات، الحديث ١، ٢، ٣، ٤، ٩.

٢. مستدرک الوسائل؛ ١: ٩٠، كتاب الطهارة، أبواب مقدمة العبادات، الباب ٥، الحديث ٥.

المكلف، أم كان كل منهما مستقلاً فى ذلك لو تفرّد عن الآخر، فالظاهر بطلان المأْتى به كذلك، فإنّ صيرورة الاجزاء أجزاءً للصلاة، تتوقّف على الانبعاث إليها بإرادتها المنبعثة من الإرادة المتعلّقة بالصلاة، والإرادة الناشئة من مجموع الداعيين، أو من جامعهما - لو قلنا بالجامع - ليست إرادة لاجزاء الصلاة المنبعثة من الإرادة المتعلّقة بالصلاة المأمور بها، بل إرادة ناشئة من مجموع الداعيين أو من الجامع بينهما، فتبطل الصلاة فيما إذا أتى بجميع الاجزاء كذلك، ويبطل الجزء فيما لو أتى به كذلك، وبه تبطل الصلاة فيما إذا كان ركناً، وأمّا الجزء غير الركن، فبطلانه بغير الرياء لا يوجب بطلان الصلاة إذا لم يكن عن عمد، وذلك بدليل «لاتعاد».

وأما فى الرياء فالظاهر البطلان مطلقاً؛ لأنّ التحقيق: أنّ دخول الرياء فى العمل - بأىّ نحو كان - موجب لبطلان الكلّ، كما هو الظاهر من جملة من الروايات، كرواية علىّ بن سالم، قال: سمعت أبا عبد الله يقول: قال الله عز وجل: «أنا خير شريك؛ من أشرك معى غيرى فى عمل لم أقبله، إلّا ما كان لى خالصاً» ونحوها غيرها، وفى حديث: «إنّى أغنى الشركاء؛ فمن عمل عملاً ثمّ أشرك فيه غيرى، فأنا منه برىء، وهو للذى أشرك بى دونى»، وعن «عُدّة الداعى» عن النبىّ - صلى الله عليه وآله وسلم - قال: «إنّ الله تعالى لا يقبل عملاً فيه مثقال ذرّة من رياء» ممّا يظهر منها: أنّ إدخال الرياء فى عمل يوجب بطلانه، فمن صلّى وأدخل الرياء فى ركوعه - مثلاً - أو فى قراءته، أو فى شيء من المستحبّات التى فيها، فقد أشرك فى صلاته غير الله، وأدخل فيه مثقال ذرّة من الرياء، فبطل عمله، ولم يقبل الله منه وجعله لشريكه.

ومن الواضح أنّ أدلّة حرمة الرياء آية عن التقييد والتخصيص؛ سواء كان المقيد والمخصّص بلسان «لا تُعاد» أم كان بلسان الرفع، بل الظاهر انصراف الدليلين

عن الرياء، بعد قوله - عليه السلام - فى جملة من الروايات: «كلّ رياء شرك»، ونظير ذلك ما ذكر فى روايات أخر، فالخروج عن الدليلين فى مورد الرياء بالانصراف والتخصّص، لا بالتقييد والتخصيص.^١

سورة الزلزلة

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ^٢

فتحصّل من جميع ذلك صحّة صلاة الخائف والطامع، وهى دليل على أنّ العبرة فى الصحّة ليست إلّا إطاعة أمر الله - تعالى - بلا تشريك غيره فيها، ولا ينظر إلى غايات محرّكة للطاعة والعبادة.

وإن شئت قلت: إنّّه بعد ما كان الداعى ليس عبارة عن الخطور بل هو المحرّك، وبعد ما كان المحرّك التأمّ وعلة فاعليّة الفاعل بحسب متن الواقع هو الخوف من العذاب أو الطمع إلى المشتبهات بلا دخالة شيء آخر فيه وإنّما يقال: أفعل كذا لأن يدخلنى الله الجنة أو لخوف الدخول فى نار الله، لمجرّد كون المورد كذلك، وأنّ الجنة و النار بيد الله وتحت قدرته، لا لأنّ العلة للإيجاد الجنة مع تلك الإضافة أو نفس الإضافة، وهو نظير أن يقال: إنّ الشمس فى الفلك الرابع مشرقة والنار فى جهنّم محرقة، حيث لا يراد نفى عليّة الشمس والنار بذاتهما، بل بيان للمورد والواقعة، فإذا

١ . الخلل فى الصلاة: ٦٥ - ٧٥.

٢ . الزلزلة / ٧.

كان الأمر بحسب الواقع فى متعارف الناس والمكلفين كذلك لا يعقل أمرهم بما هو خارج عن تحت قدرتهم، ضرورة أن حصول الخلوص التام طويلاً وعرضاً لا يمكن لمتعارف الناس؛ بل ولا لخواصهم إلا من عصمه الله - تعالى.

فلو كان الإخلاص التام معتبراً لسقط التكليف عن عامة الناس، لعجزهم عنه. مع أنه لو كان الامتثال والعبادية لا يحصل إلا بالخلوص الكذائى كان على الله - تعالى - وأوليائه - عليهم السلام - بيانه وإرشاد الناس إليه وتكليفهم به، لا الترغيب فيما يضاذه وينافيه.

مضافاً إلى أن فى الايات والروايات ما تدلّ على أن للأعمال الحسنة آثاراً ولوازم فى النشأة الآخرة، كظاهر قوله تعالى: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...** وقد ورد حديث عن أمير المؤمنين - عليه السلام: أن هذه الآية أحكم آية فى كتاب الله فعليه يكون ظاهرها مراداً بلا تأوّل. والظاهر منها أن عمل الخير بنفسه مورد الرؤية.

ويؤكد قوله: **يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيرَوَا أَعْمَالَهُمْ**^١.

فيظهر منها أن الاعمال نفسها متجسدة مرئية فيها والناس ملتذّ بها. فلو فرض أن الاتى بالصلاة لله - تعالى - والمجيب لدعوة أقم الصلاة إنما يأتى بها ويطيعه - تعالى - طمعاً للوصول إلى الصورة البهية اللازمة لعمله، فهل يمكن أن يقال: عمله باطل، أو يقال: للجنة خصوصية؟

فلو قيل: إن أمثال ذلك خارج بدليل.

قلنا: مرجع هذا إلى عدم اعتبار الخلوص فيها، وأن تلك الافعال ليست بعبادة، وهو خلاف الضرورة، فإن الإجماع بل الضرورة على اعتبار الخلوص فى العبادات

وقصد غير الله مضرّ بها، فيكشف منهما ممّا ذكرناه عقلاً ونقلاً أنّه لا يعتبر في العبادية إلاّ الخلوّص في نفس العمل، أى كونه امتثالاً له - تعالى - من غير تشريك في هذه الرتبة ولا ينظر إلى مبادئ التحريك.^١

الفهارس العامّة

□ فهرس التفصيلي

□ فهرس الآيات

□ فهرس مصادر التحقيق

□ فهرس مصادر المتن

فهرس التفصلى

سورة الحمد و البقرة

٣.....	سورة الحمد
٣.....	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
٤.....	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ
٥.....	إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
٦.....	سورة البقرة
٦.....	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
٢٠.....	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً
٣٠.....	وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاِكِعِينَ
٣٥.....	وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِى
٣٥.....	قَالَ لَا يَنْأَلُ عَهْدِى الظَّالِمِينَ
٣٦.....	قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
٣٦.....	الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ
٤٨.....	فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ

- شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ
مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ
وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ..... ٥١
- كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ..... ٥٦
- فَمَن اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ..... ٥٦
- وَاتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ..... ٦٢
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ
مُّبِينٌ..... ٦٢
- يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ..... ٦٣
- وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ
يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ..... ٦٧
- وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ..... ٧٩
- وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ..... ٨١
- لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ..... ٨٣
- فَنَصْفُ مَا قَرَضْتُمْ..... ٩٠
- أَوْ يَغُفُّوا الَّذِى بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ..... ٩٣
- أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ..... ٩٤
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا
بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ..... ١٠٧

سورة آل عمران

- سورة آل عمران ١٢٣
- إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ
بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ١٢٣
- يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ ١٢٧
- وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَتَيْتُمُ الْكُفْرَ الْكَبِيرَ ١٢٩
- وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ١٣٠
- اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ١٣٤
- وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ
هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٣٦
- الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ ١٤٠

سورة النساء

- سورة النساء ١٤٥
- وَإِتْلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ ١٤٥
- لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ١٤٦
- وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا
أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ
مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ١٤٨
- فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ١٧٣

- وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ١٧٥
- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ
- إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ٢١٩
- أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٢٢٥
- أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ٢٣٢
- مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ ٢٣٢
- وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ٢٣٣
- إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ٢٣٦
- لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ٢٣٨
- لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ٢٤٤

سورة المائدة

- سورة المائدة ٢٥٣
- أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ٢٥٣
- أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ٣٩٧
- تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ٣٩٧
- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ ٤١٣
- يَسْتَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ
- مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَادْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
- سَرِيعُ الْحِسَابِ ٤١٥

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ
امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ
عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ ٤١٦
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ ٥٢٢
أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْيَاثَةِ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرُمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ٥٤١

سورة الانعام

سورة الانعام ٥٤٧
قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا
أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلْيَنْ
رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥٤٧
لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ٥٥٣

سورة الاحراف و الانفال

سورة الاحراف ٥٧٥
لِلَّذِينَ يَقُولُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ٥٧٥
سورة الانفال ٥٧٧
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ٥٧٧

- وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ ٥٨٠
- وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ٥٨١
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ٥٨٨

سورة التوبة

- سورة التوبة ٦٠٣
- مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ٦٠٣
- أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ ٦٠٥
- فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ٦٠٧

سورة يونس، هود، يوسف و النحل

- سورة يونس ٦١٧
- إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ٦١٧
- سورة هود ٦٢٠
- أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ ٦٢٠
- وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ٦٢٠
- سورة يوسف ٦٢٣
- مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ٦٢٣
- وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ٦٢٤

- سورة النحل..... ۶۲۴
وَ أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ
كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ..... ۶۲۴
إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ..... ۶۲۵
إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ..... ۶۲۷

سورة الاسراء الى الزلزلة

- سورة الاسراء..... ۶۳۹
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا..... ۶۳۹
وَلَا تُبْذَرُ تَبَذُّرًا..... ۶۴۳
وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا..... ۶۴۴
أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ..... ۶۴۵
وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا..... ۶۵۱
سورة الانبياء..... ۶۵۱
وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ..... ۶۵۱
وَذَالِثُونَ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ يَنْقَدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ
سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ..... ۶۵۲
سورة الحج..... ۶۵۳
فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ..... ۶۵۳
مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ..... ۶۶۳

سورة النور ٦٦٦

الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا ٦٦٦

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ

بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ٦٦٧

لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ ٦٦٨

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ٦٧١

وَأَتَكْبَحُوا الْأَيَّامَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ

فَضْلِهِ ٦٧٣

سورة الفرقان ٦٧٤

وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِنُخْطِيَ بِهِ

بَلَدَةً مَيْتًا وَنُنْفِئَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنْاسٍ كَثِيرًا ٦٧٤

سورة القصص ٦٧٧

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ ٦٧٧

سورة الروم ٦٧٨

فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ٦٧٨

سورة لقمان ٦٧٩

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ٦٧٩

سورة السجدة ٦٩٣

إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا

يَسْتَكْبِرُونَ ٦٩٣

٦٩٣	سورة الاحزاب.....
٦٩٣	النَّبِيُّ اُولٰٓئِى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ.....
٦٩٦	سورة الصافات.....
٦٩٦	فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِيْنَ.....
٦٩٧	سورة غافر.....
٦٩٧	فَاٰى اٰيَاتِ اللّٰهِ تُنْكِرُوْنَ.....
٦٩٧	سورة الحجرات.....
٦٩٧	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ.....
٧٠٨	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم مِّبْعَاضًا يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ.....
٧٢٧	قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ.....
٧٣١	سورة النجم.....
٧٣١	الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ.....
٧٣٧	سورة الطلاق.....
٧٣٧	لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا.....
٧٤٠	سورة المزمل.....
٧٤٠	وَ أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَقْرِضُوا اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا.....
٧٤١	سورة المدثر.....
٧٤٢	وَ الرَّجُزَ فَاهْجُرْ.....

سورة الانسان ٧٤٢

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ ٧٤٢

سورة المطففين ٧٤٤

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ

يُخْسِرُونَ ٧٤٤

سورة البينة ٧٤٥

وَمَا أَمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ٧٤٥

سورة الزلزلة ٧٥٣

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ٧٥٣

فهرس الآيات

أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ
لِلسَّيَّارَةِ وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرماً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ
٥٤٢، ٥٤١

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ٢٤٠
أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى ٧٤٠
أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ
اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ٢٣٢
اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ
حَسِيبًا ٦٤١

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ
وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨

٦٧٧، ٦٤٩

أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ ٥٩٨
اتَّخِذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرَفِئَاتَهُمْ أَرْتَاباً مِنْ دُونِ
اللَّهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا أَمَرُوا إِلَّا
لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ
عَمَّا يُشْرِكُونَ ٥٩٨، ٥٩٩

اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ
جِهَادِهِ ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦
أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٨، ٩٩، ١٠١،
١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٤،
٢٠٧، ٢٩٦، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٢،

٣١٦، ٣٢١، ٣٣٠، ٣٤٩، ٣٥٩، ٣٧٩
أَحَلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ .. ٢٤٢، ٢٤٣، ٣٩٧

٦٩٩

الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ١٦٠

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ
الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ
بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ٩٨،

١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي
يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْ
إِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَائِثَ ١٠١، ٥٧٥، ٥٧٦

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ بِكُمُ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ
اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ
لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ
وَنَمْنَعَكُمُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَالِلَّهِ يَخُحُّكُمْ بَيْنَكُمْ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ ٢٤١

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ ... ٧٣١،

٧٣٥

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا
أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ
أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ
يَكْفُرُوا بِهِ ٢٢٠

أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ

٤٩٤

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ
وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ ٦٠٥، ٦٠٦
أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعِيَكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ
مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزِلِينَ ٢٤٠

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ
مُفْتَرِيَاتٍ ٦٢٠

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ

٧٤٢، ٧٤٣

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا ٢٤٠
إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى
مَعَادٍ ٦٧٧، ٦٧٨

إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ
آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

٧١٠، ٧١١، ٧٢٣، ٧٢٥

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا
وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا
بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ٢١٩،

٢٢٤، ٢٢٥

إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ٢٣٦،

٢٣٧

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ

سُجِّدُوا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا
يَسْتَكْبِرُونَ..... ٦٩٣
إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ..... ٦٤٤
إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً..... ٢١
إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي
قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ..... ٢١
أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ..... ٢٤٠
أَوْ يَغْفُوهَا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ.. ٩٣، ٢٥٣،
٢٨٠، ٢٩٩، ٣١٢، ٣٤٩

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ..... ٥
أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا..... ٦٩٧
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ..... ٣
بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ
زَاهِقٌ..... ٦٨٨
حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ..... ١٧٢
حُرِّمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ
٤١٣، ٥٤٩
حُفَّاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ..... ٦٦١
ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ
٥٦٦

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا
تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ

الَّذِينَ أَوْفُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ
الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ
اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ..... ١٢٣، ٧٣١
إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حُجَّ
الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ
بِهِمَا..... ٢٣٦
إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا
مَوْثُوتًا ١٣١

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.. ١٩٦، ٦١٧
إِنَّمَا الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْبِئْسَامَى ظُلْمًا
٧٣٤

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ
٤١٣، ٧٣٤

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ..... ٥٩٥
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ..... ٧١٤
إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ
وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ
ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ... ٥٢٣، ٥٢٩، ٦٩٢
إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ
اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ.... ٦٢٥، ٦٢٦،

٦٢٩
إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا

فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ

وَرَسُولَهُ..... ٥٧٨

فَاتُّوا حَرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ..... ٧٣

فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول

الزور..... ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا

وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ..... ١٤٠

فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم

الكاذبون..... ٢٦٨

فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ..... ٤٨، ٤٩

فَاسْجُدُوا لِلَّهِ..... ٢٧٧

فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ..... ٤٩٤

فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً

٢٦٠

فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا..... ٧٣١

فإن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين..... ٢٤٣

فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ..... ٢٩٧

فَتَصْبِحُ صَعِيداً زَلَقاً..... ٢٣٦

فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِّنْ

أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ..... ٢٢٢

فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ..... ١١٧

فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ..... ٢٩٦

مِّنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ

٢٣٥، ٢٣٠

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ..... ١٦

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا..... ٢٢٢

سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ..... ٢٩

سَبِيلَ اللَّهِ..... ٢٣٩، ٢٤٠

سَبِيلَ الرُّشْدِ..... ٢٣٩

سَبِيلَ الْغَىِّ..... ٢٣٩

سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ..... ٢٣٩

سَبِيلُ الْمُنْفِسِينَ..... ٢٣٩

سَبِيلُ الْمُؤْمِنِينَ..... ٢٣٩

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ

قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ..... ٥٦، ٥٨

٣٩٤، ٥٩

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى

لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن

شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ

مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٢٣٤

ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ..... ٧٢

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ..... ١٣٥

لِلإِسْلَامِ ٧٣١
 فَمَنْ يَغْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَغْمَلْ
 مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ٧٥٤، ٧٥٣، ١٢٨
 فَتَنَصَّفْ مَا فَرَضْتُمْ ٩٠، ٩١
 قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ
 قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي
 قُلُوبِكُمْ ٧٢٧، ٧٢٩، ٧٣١
 قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ٧٤٠
 قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُلَاقِيَنَّكَ
 قِبْلَتَكَ تَرْضَاهَا قَوْلٌ وَجْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ
 الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ
 شَطْرَهُ ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٤٧
 قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ ٥٥٩
 ٥٦٦

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى
 طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْقَلُ ذَرَّةٍ
 مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ
 فِسْقًا أَوْ لَحْمَ نَافِلَةٍ لِلَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
 وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥٤٧
 ٥٤٨، ٥٥٠، ٥٥٢، ٥٨٨

قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَغْضُضٌ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ
 يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ٦٧١، ٦٧٢

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ١٤٠، ١٤١
 فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ٦٧٨
 فَتَقَبَّضْتُمْ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ ١١٥
 فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ٧٤٠
 فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا
 شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا
 مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ٢٢٢، ٢٢٨
 فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا
 ٥٩١

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ
 يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا ٦٠٨
 فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ
 فَرِيضَةً ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥
 فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ٧٣١
 فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ
 ٦٨١، ٦٨٣، ٧٣٤

فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ
 فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٦٨٢، ٦٨٣
 فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا
 اعْتَدَى عَلَيْكُمْ ٥٤، ٥٩، ٦١، ٢٤٨، ٣٩٤
 فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ ٧٣٤
 فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ

لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودُ
لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ
ذَلِكَ ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٧
لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ... ٤٠١، ٤٢١
لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ..... ٥٤١
لَا تَقْرَبُوا الزَّانَا..... ١٠، ٤٥٣
لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا
مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْأَ إِلَّا غَابِرٍ سَبِيلٍ حَتَّى
تَغْتَسِلُوا..... ٤٥٣، ٤٥٤
لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ..... ٦٢
لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ
٢٤١

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ
ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً... ٢٤٤، ٢٤٦،

٢٤٩، ٧٢٢، ٧٢٧

لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلَا تَأْثِماً... ١٩٠، ٢٠٥،
٢١٦

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثُلَاثَةٍ ۚ
٦٠٠

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ
مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنَى إِسْرَآئِيلَ اعْبُدُوا
اللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا
فُرُوجَهُمْ..... ٦٧١، ٦٧٢
كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِكُمْ..... ١٣٠
كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ..... ٥٨٨، ٦٠٠
كُفُّوا أَعْدَاءَكُمْ..... ٤
كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا..... ٧٢
كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ... ٥٦،
١٤٧

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ..... ١٣٧

لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ
تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ..... ١٠٣،
١٣٩، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٤، ١٩١،

١٩٥، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٩،
٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٩، ٣١٠،

٣١٣، ٣٢١، ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٦٠، ٥٢٤،
٥٢٥، ٦٨٩، ٦٩٠

لَا تَخْذَنْ مِنْ عِبَادِكِ نَصِيباً مَفْرُوضاً..... ٦٧٨

ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.....٤٢٧.

٤٢٣، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥

ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ.....٤٠٣

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ.....٤

ما هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ.....٢٠٣.

٤٢٣

مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْآخِرَةِ.....٥٤١

المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون

بالمعروف وينهون عن المعروف.....١٣٧

مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍ

٨٥

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ

٤٣٥، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١

- ٤٣٢، ٤٣٥

مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ.....٢٣٢

النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ.....٢٢٨.

٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥

نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ.....٢٤٠

وَابْتَغُوا الْبَيِّنَاتِ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ

أَنْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ

وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا

وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا

حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ.....٥٩٩

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ.....٢٤٠

لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ.....٥٨٨

لِلَّذِينَ يَقُولُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ

بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ.....٥٧٥

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ

وَالنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ

وَالْأَقْرَبُونَ... ١٣، ١٤١، ١٤٢، ١٤٦، ١٤٧

لِلطَّائِفِينَ الْغَاكِفِينَ.....٥٩٥

لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ.....٤٢٢

لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ

بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ.....٤٦٨، ٤٧٠

لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ

بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ.....٤٦٨

لِيَبْلُوَكُمْ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصِّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ

وَرِمَاحُكُمْ.....٥٤١

لِيُثْقِلَ دُوسَعَةً مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ

فَلْيُثْقِلْ فَمَا آتَاهُ اللَّهُ لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

مَا آتَاهَا سَيِّجَعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا.....٤٤٣.

٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ

٤٤٠

قَرَضًا حَسَنًا..... ١٤٠
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَالرَّكْعُوا مَعَ
الرَّاكِعِينَ ٣٠، ٣٢، ٥٥٤، ٦٧٧، ٧٤٠
وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا..... ٨٥، ٨٨
وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ..... ٢٤٨
وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ
شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ
شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ..... ٦٦٧
وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ النَّافِقِينَ لَكَاذِبُونَ..... ٧٣٠
وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ
إِخْدَانَهُمْ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا
اتَّخَذُوهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مِينَاءُ * وَكَيْفَ
تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ
وَأَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا..... ١٦٨، ١٦٩،

١٧٠

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى
التَّهْلُكَةِ..... ٥٨، ٦٢
وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ..... ٧٣٤
وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ
عِبَادِكُمْ وَإِمَانِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ
اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ..... ٦٧٣
وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

فَلْيَاكُلْ بِالْمَعْرُوفِ..... ١٤٥، ١٤٦، ١٤٩
..... ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٦
وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ..... ١٤٩
وَأَمْتُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا..... ٦٥
وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّتْهُنَّ قَالَ
إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ
ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ..... ٣٥،
٢٥٥، ٢٨٠

وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
يُنْزَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا
يَعْلَمُونَ..... ٦٢٥، ٦٢٩
وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ
أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ..... ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٦
وَإِذَا كَالَهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ..... ٧٤٤
وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِي
الْأَرْضِ خَلِيفَةً..... ٢٠
وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ..... ١٦٠
وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ..... ١١٨
وَاسْتَبَقَا الْبَابَ..... ٥٠
وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ
وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى..... ٥٨١، ٥٨٤، ٥٨٥
وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ

والرجز فاهجر.....٥٢٧، ٥٤٠، ٧٤١، ٧٤٢

و السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا.....٦٦٦

وَسَنَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْغَيْرَ الَّتِي

أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ.....٦٢٤

وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم.....٤١٤

وَطَهَّرُ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ.....٥٩٣، ٥٩٤

وَعَهَدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا

بَيْتِي.....٢٥٥

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ

لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى

الظَّالِمِينَ.....٥٨

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ.....٥٩٨

وَكَلَّا جَعَلْنَا نَبِيًّا.....٢١

وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ.....٦٤٢

وَلَا تُبْذَرُ تُبْذِرًا.....٦٤٣، ٦٤٤

وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيمَانِكُمْ.....٧٩، ٨٠

وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَابْتَغِ

بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا.....٦٥١

وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَنَمَسْكُمُ النَّارُ

وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا

تَنْصُرُون.....٦٢٠، ٦٢٢

وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ.....٨٥، ٨٩

٣٢، ٣٣، ٣٤

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا

الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ

عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ.....٦٢٤

وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي

خَبَثَ لَا يُخْرَجُ إِلَّا نَكِدًا.....٤٨٤

وَرَرَى الْمَلَائِكَةَ خَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ

٤٤٠

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا

عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ.....٣٩٧، ٤٠٠

وثيابك فطهر.....٥٢٧، ٧٤١، ٧٤٢

وَالْخَاسِئَةُ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ

الصَّادِقِينَ.....٦٦٧

وَالْخَاسِئَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ

الْكَاذِبِينَ.....٦٦٧

وَذَا النُّونِ إِذ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَن لَّنْ نَقْدِرَ

عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَن لَا إِلَهَ إِلَّا

أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ،

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ

نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ.....٦٥٢، ٦٥٣

وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى.....٧٤٠

وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ.....٧٤١

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ

٢٥٢، ٢٢٩

وَلَكِنْ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُظْهِرَكُمْ ٢٢٩

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرَكُمْ ٢٥٥، ٢٧٩

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

سَبِيلًا ١٣، ١٦، ٢٨، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٤

وَلَمَنْ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ

مِنْ سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ

يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ

الْحَقِّ ٢٤٦

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

سَبِيلًا ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢

وَلَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ٧٣٦

وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ

بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين

٢٦٨، ٢٧٠

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٢٥١

وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ

٢٤٥، ٢٥٠

وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين

٢٦٠، ٢٨٥

وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَةَ النَّكَاحِ ٢٥٣، ٢٩٩

وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى

يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ٥٨

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

٧٣٤

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ٥٦٦

وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ ٢٥٣، ٥٦٦

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

٥٥٢، ٥٥٤، ٥٥٦، ٥٦٢، ٥٦٩

٥٧٠

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ١٧، ١٦٩

وَلَا تُنْسِكُوا هُزْنَ ضِرَاراً لَتَقْتَدُوا ٨٥، ٨٧

وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرِيكُمْ

بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ

مُحِيط ٧٣٦

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ

لَكُمْ قِيَاماً ١٤٩، ١٥٦، ١٥٩

وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ٨٨، ٨٩

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ

هُمُ الْمُفْلِحُونَ ١٣٦، ١٣٧

وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ ٢٤٠

الْعُسْرَ.....٥٢، ٥٣، ٥٤، ٤٣٤
ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل
عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً
اولئك لهم عذاب مهين٤٥٧، ٤٧٩،

٤٨٠

وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا.....١٢٨
وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ
رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا
لِنُخْئِيَ بِهِ يَدَا بَلَدَةٍ مَيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا
أَنْعَامًا وَآنَاسٍ كَثِيرًا.....٤٧٤،

وَيَذَرُوهَا عَنْهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ
شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ.....٤٦٧
وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى
فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ
حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ
أَمَرَكُمُ اللَّهُ.....٤٧، ٤٨، ٤٩، ٧٩، ٤٥٣
وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ
وَأِنْ تَخَاطَبُوهُمْ فَاخِوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
الْمُنْفِسَ مِنَ الْمُصْلِحِ.....٥٥٣، ٥٥٩، ٥٦٠،

٧١٤

ويل لكل همزة لمزة.....٧٢٣
وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ
رَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ
أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ
ضَلَالًا مُبِينًا.....٢٢١، ٢٢٢

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ
كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ
لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ.....٤٠٧، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا.....٤٣٩،
٤٤٠، ٧٣٩

وَمَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَتَاهُمْ
يَكْفُلُ مَرِيَمَ وَ مَا كُنْتُ لَدَيْهِمْ إِذْ
يَخْتَصِمُونَ.....١٢٩
وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...٨١،

٨٢

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا
وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ.....٣٧، ٣٩، ٤٢، ٤٤
وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا

٤٤٤

وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ
أُخْرٍ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

يَسْتَوِفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ
يُخْسِرُونَ..... ٧٤٤
وَيُنْزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ
وَيُزِيلَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ... ٥٨٠، ٦٧٤،
٦٧٦

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ
مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا
فَأَذْنُوا بَحْرَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ
فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا
تُظْلَمُونَ..... ١٠٧، ١١٢، ١١٣، ١١٤
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ
إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ
بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ
أَخِيهِ مَيْتًا فَكْرِهُهُمُ ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٩،
٧٢٠

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَ
لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ
مُّبِينٌ..... ٦٢، ٦٣

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى
الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ

كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ
مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ
أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ
مِنْ حَرَجٍ ٥٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩،
٤٢٢، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٤٤،
٤٤٥، ٤٥١، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٥٩،
٤٦٢، ٤٦٥، ٤٦٨، ٤٧٥، ٤٧٧، ٤٧٩،
٤٨٤، ٤٩٠، ٤٩٣، ٤٩٥، ٤٩٦، ٥٠٣،
٥٠٤، ٥٢٠، ٥٥٤، ٦٧٧

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا
الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ
فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ
٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ
فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا
عَلَىٰ مَا قُلْتُمْ نَادِمِينَ ٦٩٧، ٦٩٨، ٧٠١،
٧٠٢، ٧٠٧

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ
الْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٦٤، ٦٦،
٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٣١، ٥٣٣

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِنْقَالِ قُلِ الْإِنْقَالُ لِلَّهِ

وَالرَّسُولِ ٥٧٧، ٥٨٧

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ

كَبِيرٌ ٤٣، ٤٥، ٥٣٤

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحِلَّ لَكُمْ

الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ

تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا

أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ

اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ٤١٤،

٤١٥، ٤١٦، ٥٧٦

يُتَذَكَّرُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ

مُسَوِّمِينَ ٢٤٠

يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لُّيُرُوا

أَعْمَالَهُمْ ٧٥٤

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِّنْ خَيْرٍ مُّخَضَّرًا

وَمَا عَمِلَتْ مِّنْ سُوءٍ ١٢٧، ١٢٨

٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ

فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ ٥٨٨، ٥٩٠،

٥٩٥، ٥٩٧، ٥٩٨

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ... ١٠، ٩٥،

١٠٣، ١٧٨، ١٨٨، ٢٠٠، ٢٠٧، ٢٠٨،

٢٥٣، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٥،

٢٧٧، ٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٩، ٢٩٢، ٢٩٣،

٢٩٤، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠، ٣٠٣،

٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٤،

٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٤،

٣٢٦، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣،

٣٣٤، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٣، ٣٤٤،

٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٥٩،

٣٦٠، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٠،

٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٧،

٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٨٥،

٣٩١، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَقْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ

الَّتِي آتَيْتَ أَجُورَهُنَّ ١٧٥

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ

بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ ٢١٩، ٢٢٨

فهرس مصادر التحقيق

ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم؛ لسان العرب؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٨.
أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا؛ معجم مقاييس اللغة؛ قم: مكتب الإعلام
الإسلامى، ١٤٠٤.

أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة؛ المغنى؛ بيروت: دار الكتاب العربى.
أبى الفتوح، جمال الدين (الشيخ)؛ تفسير أبى الفتوح الرازى (تفسير روح الجنان و
روح الجنان)؛ تحقيق و تصحيح الحاج الميرزا أبى الحسن الشعرانى؛ فى اثنى عشر
مجلداً، ايران: طبع المكتبة الإسلامية.

الأحسائى، محمد بن على بن ابراهيم بن أبى جمهور؛ عوالى الآلى؛ تحقيق مجتبى
العراقى؛ الطبعة الأولى، قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣.

أحمد بن محمد بن حنبل؛ مسند أحمد؛ بيروت: دار الفكر.
الأراكى، محمد على (الشيخ)؛ الخيارات (تقريرات المحقق الحائرى)؛ الطبعة الأولى،
قم: المطبعة مهر، ١٤١٤.

الأربلى، أبو الحسن على بن عيسى بن أبى الفتح؛ كشف الغمة فى المعرفة الائمة؛
تبريز: مسجد الجامع، ١٣٨٠.

الأردبيلي، أحمد بن محمد (المقدس)؛ مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد
الأذهان؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٤.

الأردبيلي، محمد بن على؛ جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد؛
بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٣.

الأردبيلي، مولانا أحمد بن محمد (المقدس)؛ زبدة البيان فى أحكام القرآن؛ تحقيق:
محمدباقر البهردى، طهران: المكتبة المرتضوية لآحياء الآثار الجعفرية.

اشترك فى تأليفه عدة من المحققين؛ المنجد فى اللغة و الأعلام؛ بيروت: دار المشرق.
الأشعرى القمى، أبوجعفر أحمد بن محمد بن عيسى؛ النوادر؛ قم: مدرسة الإمام
المهدى (عج)، ١٤٠٨.

الإصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم؛ الفصول الغروية فى الاصول الفقهيّة؛ الطبعة
الحجرية.

الاصفهانى، محمدتقى (الشيخ)؛ هداية المسترشدين؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع)،
بالأفست عن طبعة الحجرية .

الاصفهانى، محمدحسين (الشيخ)؛ نهاية الدراية فى شرح الكفاية؛ تحقيق مؤسسة
آل البيت (ع) لإحياء التراث؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث،
١٤١٤.

آل بحر العلوم، السيد محمد (الحجة المحقق)؛ بلغة الفقيه؛ الطبعة الرابعة، طهران: مكتبة
الصادق، ١٤٠٣.

الألوسى البغدادي، أبى الفضل شهاب الدين السيّد محمود (العلامة)؛ روح المعانى فى
تفسير القرآن الكريم و السبع المثانى؛ الطبعة الرابعة، بيروت: دار إحياء التراث
العربى، ١٤٠٥.

الآملی، محمدتقی (الشیخ)؛ /المکاسب و البیع (تقریرات المحقق المیرزا النائینی)؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٣.

الآملی، هاشم (الشیخ)؛ بدیع الافکار (تقریرات المحقق العراقی)؛ الطبعة الحجریة، ١٣٧٠.

الأمنی، عبدالحسین أحمد (العلامة)؛ /الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب؛ بیروت: دارالكتاب العربی، ١٣٨٧.

الأنصاری، ابن هشام أبو محمد عبدالله بن یوسف؛ مغنی اللیب عن کتب الأعاریب؛ قم: مکتبة سیدالشهداء(ع)، ١٣٧٥ هـ. ش.

الأنصاری القرطبی، أبو عبدالله محمد بن أحمد؛ تفسیر القرطبی (الجامع لأحكام القرآن)؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٥.

_____؛ /الجامع لأحكام القرآن؛ تحقیق أحمد عبد العليم البردونی؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی.

الأنصاری، مرتضی بن محمد أمين (الشیخ الأعظم)؛ /فرائد الاصول؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١١ هـ. ق.

_____؛ /المکاسب؛ الطبعة الحجریة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤١٦.

الایروانی الغروی، علی (الشیخ)؛ حاشیة المکاسب؛ الطبعة الثانية، طهران: مطبعة رشديّة، ١٣٧٩.

البحرانی، یوسف بن أحمد (الشیخ)؛ /الحقائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤٠٩.

البهائی، محمد بن الحسین بن عبد الصمد (الشیخ)؛ زیدة الاصول؛ الطبعة الحجریة، طهران، ١٣١٩.

البهقى، أبوبكر أحمد بن الحسين بن على؛ السنن الكبرى؛ بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٨.
التوحيدى، محمد على؛ مصباح الفقاهة (تقريرات المحقق آية الله الخوئى)؛ انتشارات
وجدانى، ١٣٧١ هـ. ش.

الجصاص، أبوبكر أحمد بن على؛ أحكام القرآن؛ بيروت: نشر دار الكتاب العربى.
الجوهرى، إسماعيل بن حماد؛ الصحاح ← (تاج اللغة و صحاح العربية)؛ بيروت:
دارالعلم للملايين، ١٤٠٧.

الحارثى العاملى، بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد (الشيخ)؛ الحبل المتين؛
قم: مكتبة بصيرتى.

الحرّ العاملى، محمد بن الحسن؛ وسائل الشيعة؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤٠٩.
الحسينى البحرانى، السيد هاشم بن سليمان بن اسماعيل بن عبد الجواد؛ البرهان فى
تفسير القرآن؛ الطبعة الثانية، قم: دارالكتب العلمية، ١٣٩٣.

الحسينى العاملى، السيد محمد جواد بن محمد؛ مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة؛
الطبعة الحجرية، قم: مؤسسة آل البيت (ع).

الحلبى، السيد حمزة بن على بن زهرة؛ غنية النزوع إلى علم الأصول و الفروع؛ تحقيق
الشيخ إبراهيم البهادرى؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ١٤١٧.
الحلى، جعفر بن الحسن (الشيخ)؛ شرايع الاسلام؛ النجف الأشرف: مطبعة الآداب،
١٣٨٩.

الحلى، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد (ابن إدريس)؛ السرائر؛ قم: مؤسسة النشر
الإسلامى، ١٤١٠.

الحلى، أبى العباس أحمد بن محمد بن محمد بن فهد؛ مهذب البارع فى شرح المختصر النافع؛
قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١١.

الحلّی، أبی القاسم نجم الدین جعفر بن الحسن (المحقق)؛ *المعتبر فی شرح المختصر*؛ قم: مدرسة أمیر المؤمنین (ع)، ١٣٦٤.

الحلّی، جمال الدین الحسن بن یوسف بن علی بن المطهر (العلامة)؛ *تحریر الأحکام*؛ الطبعة الحجرية، مشهد: مؤسسة طوس.

_____؛ *تذکرة الفقهاء*؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٤.

_____؛ *مبادئ الوصول إلى علم الاصول*؛ قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.

_____؛ *مختلف الشيعة في أحكام الشريعة*؛ الطبعة الأولى، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧.

_____؛ *منتهى المطلب في تحقيق المذهب*؛ الطبعة الحجرية، ايران.

الحمیری، أبو العباس عبدالله بن جعفر؛ *قرب الاسناد*؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٣.

الحویزی، عبد علی بن جمعة (الشيخ)؛ *تفسير نور الثقلين*؛ قم: مؤسسة اسماعيليان، ١٤١٢.

الخراساني، محمد كاظم (الآخوند)؛ *حاشية المكاسب*؛ المصحح السيد مهدي شمس الدين؛ الطبعة الأولى، وزارة الثقافة الإسلامية، طهران، ١٤٠٦.

الخوانساري، السيد أحمد؛ *جامع المدارك في شرح المختصر النافع*؛ طهران: مكتبة الصدوق، ١٣٥٥ هـ. ش.

الخوري الشرتوني اللبناني، سعيد؛ *أقرب الموارد*؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣.

الرازي، محمد بن عمر الخطيب فخر الدين؛ *التفسير الكبير*؛ الطبعة الثانية، قم: مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤١١.

- الرشتى، حبيب الله (الشيخ)؛ *الاجارة* (كتاب الإجارة)؛ الطبعة الحجرية.
- الزمخشري الخوارزمي، جارالله محمود بن عمر؛ *الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل*؛ بيروت: دارالكتاب العربى، ١٤٠٧.
- السبزواري، محمد باقر؛ *ذخيرة المعاد فى شرح الإرشاد*؛ الطبعة الحجرية، قم: مؤسسة آل البيت (ع).
- السبزواري، ملا هادى؛ *منظومة السبزواري*؛ طهران: نشر تاب، ١٤١٣.
- السجستاني، سليمان بن الأشعث؛ *سنن ابي داود*؛ بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٩.
- السرخسى الحنفى، شمس الدين محمد بن أحمد بن أبى سهل؛ *المبسوط*؛ بيروت: دارالفكر.
- السمرقندى، أبو النصر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش؛ *تفسير العياشى*؛ طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.
- السيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن أبى بكر؛ *الدّر المنثور فى التفسير بالمأثور*؛ قم: مكتبة آية الله المرعشى.
- الشهيدى التبريزى، فتاح؛ *هداية الطالب إلى أسرار المكاسب*؛ قم: مؤسسة مطبوعاتى دارالكتب، ١٣٧٥.
- الشيرازى البضاوى، أبوسعيد عبدالله بن عمر بن محمد؛ *تفسير البضاوى المسمى أنوار التنزيل و أسرار التأويل*؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٨.
- الشيرازى، صدر المتألهين محمد بن ابراهيم؛ *الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة*؛ قم: مكتبة المصطفوى.
- الشيرازى، محمد تقى (العلامة)؛ *حاشية المكاسب*؛ الطبعة الأولى، قم: انتشارات الشريف الرضى، ١٤١٢.

الشيرازى، الميرزا محمد على بن محمد صادق؛ معيار اللغة؛ ايران: الطبعة الحجرية، ١٣١١ - ١٣١٦.

الصفى پور، عبد الرحيم بن عبد الكريم؛ منتهى الارب فى لغات العرب؛ ايران: كتابخانه سنائى، ١٢٩٨.

ضمن تراث الشيخ الأعظم مرتضى بن محمد أمين الأنصارى؛ الخمس؛ الطبعة الأولى، قم: المطبعة باقرى، ١٤١٥.

الطباطبائى البروجردى، حسين؛ جامع احاديث الشيعة فى الاحكام الشريعة؛ مطبعة مهر، ١٣٧١.

الطباطبائى الحكيم، السيد محسن؛ مستمسك العروة الوثقى؛ قم: مؤسسة إسماعيليان، ١٤١١.

الطباطبائى اليزدى، السيد محمد كاظم (العلامة)؛ حاشية المكاسب؛ الطبعة الحجرية، قم: مؤسسة اسماعيليان، ١٣٧٨.

_____؛ ملحقات العروة الوثقى؛ قم: مكتبة الداورى.

الطباطبائى، السيد محمد (العلامة)؛ مفاتيح الاصول؛ قم: مؤسسة آل البيت.

الطباطبائى، السيد على؛ رياض المسائل فى بيان الأحكام بالدلائل؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع)، ١٤٠٤.

الطبرسى، أبو منصور أحمد بن على بن أبى طالب؛ الاحتجاج على أهل اللجاج؛ قم: انتشارات أسوة، ١٤١٣.

الطبرسى، الفضل بن الحسن (الشيخ)؛ جوامع الجامع؛ طهران: مكتبة الكعبة، ١٤٠٤.

الطبرسى، أبو على الفضل بن الحسن (الشيخ أمين الإسلام)؛ مجمع البيان؛ تحقيق الميرزا أبى الحسن الشعرانى؛ الطبعة الخامسة، طهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥.

الطرابلسى، القاضى عبدالعزيز بن البرّاج؛ المذهب؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٦.
الطريحي، فخر الدين بن محمد بن على بن أحمد بن طريح؛ مجمع البحرين و مطلع
النيرين؛ بيروت: مكتبة الهلال، ١٩٨٥ م.
الطوسى، أبو جعفر محمد بن الحسن (شيخ الطائفة)؛ الاستبصار؛ دار الكتب الإسلامية،
١٣٩٠.

_____؛ التبيان فى تفسير القرآن؛ بتحقيق و تصحيح أحمد حبيب قصير
العاملى، بيروت: طبع دار إحياء التراث العربى.
_____؛ تهذيب الأحكام؛ اعداد السيد حسن الموسوى الخراسان؛ طهران:
دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ هـ. ش.

_____؛ الخلاف؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٧.
_____؛ رجال الطوسى؛ النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية، ١٣٨٠.
العاملى، ابو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين؛ معالم الدين و ملاذ المجتهدين؛
قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤١٦.
العاملى، زين الدين بن على بن أحمد (الشهيد الثانى)؛ الروضة البهية فى شرح اللمعة
الدمشقية؛ قم: مكتبة الداورى.
العاملى، شمس الدين محمد بن مكى (الشهيد الأوّل)؛ الدروس الشرعية؛ قم: مؤسسة
النشر الإسلامى، ١٤١٤.

_____؛ ذكرى الشيعة فى أحكام الشريعة؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع)
لإحياء التراث، ١٤١٤.

العيسى، أبو مليكة الحطيئة؛ ديوان الحطيئة؛ تحقيق عيسى سابا؛ بيروت:
دار صادر، ١٣٨٧.

العليارى، ملا على (الشيخ)؛ بهجة الآمال فى شرح زبدة المقال؛ قم: بالمطبعة العلمية، ١٤٠٨.

الغروى الاصفهانى، محمدحسين (الشيخ)؛ حاشية المكاسب؛ الطبعة الحجرية، قم: دارالذخائر، ١٤٠٨.

الفيروز آبادى، مجدالدين محمد بن يعقوب؛ القاموس المحيط؛ بيروت: دارالجيل. الفيض الكاشانى، المولى محسن؛ مفاتيح الشرايع؛ تحقيق السيد مهدي رجايى؛ قم: مطبعة القيام، ١٤٠١.

القشبرى النيشابورى، أبوالحسين مسلم بن الحجاج؛ صحيح مسلم؛ تحقيق محمدفؤاد عبدالباقي؛ الطبعة الثانية، بيروت: دارالفكر، ١٣٩٨.

القمى، ابوجعفر بن محمد بن على بن الحسين بن بابويه (الشيخ الصدوق)؛ الأمالى؛ الطبعة الخامسة، بيروت: مؤسسة الأعلمى، ١٤٠٠.

_____؛ التوحيد؛ تحقيق على اكبر الغفارى و السيد هاشم الحسينى الطهرانى؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٣٩٨.

_____؛ الخصال؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٣.

_____؛ علل الشرايع؛ الطبعة الاولى، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٦.

_____؛ عيون اخبار الرضا؛ النجف الأشرف: المطبعة الحيدرية.

_____؛ من لا يحضره الفقيه؛ تحقيق على اكبر الغفارى؛ طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٠.

القمى، أبوالقاسم جعفر بن محمد بن قولويه؛ كامل الزيارات؛ مؤسسة نشر الفقاهة، ١٤١٧.

القمى، أبو القاسم (المحقق)؛ *قوانين الاصول*؛ الطبعة الحجرية، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨.

القمى، أبى الحسن على بن ابراهيم (من مشايخ الكلينى)؛ *تفسير على بن ابراهيم (تفسير القمى)*؛ تصحيح و تعليق السيد طيب الموسوى الجزايرى؛ فى مجلدين، من منشورات مكتبة الهدى، الطبعة الثالثة، قم: نشر مؤسسة دارالكتاب، ١٤٠٤ هـ. ق. كاشف الغطاء جعفر بن خضر (الشيخ الكبير)؛ *كشف الغطاء عن خصيات مبهمات الشريعة الغراء*؛ اصفهان: منشورات المهدى.

الكاظمى الخراسانى، محمد على (الشيخ)؛ *فوائد الاصول* (تقريرات المحقق النائينى)؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى، ١٤٠٤.

الكاظمى، الفاضل الجواد (العلامة)؛ *مسالك الافهام الى آيات الأحكام*؛ المكتبة المرتضوية لآثار الجعفرية.

الكركى، على بن الحسين بن عبد العالى (المحقق الثانى)؛ *جامع المقاصد فى شرح القواعد*؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤٠٨.

الكلانترى، أبو القاسم؛ *مطارح الانظار* (تقريرات الشيخ الأعظم الانصارى)؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع).

الكلينى الرازى، ابو جعفر محمد بن اسحاق؛ *الكافى*؛ تحقيق على اكبر الغفارى، الطبعة الثالثة، طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٨٨.

لعدة من العلماء؛ *الجوامع الفقهيّة*؛ قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى (قدس سرّه)، ١٤٠٤.

المامقانى، عبدالله بن محمد حسن (الشيخ)؛ *تنقيح المقال فى علم الرجال*؛ الطبعة الثانية، قم: بالافست عن طبعة النجف الأشرف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢.

المجلسى، محمدباقر بن محمدتقى (العلامة)؛ بحار الانوار؛ الطبعة الثالثة، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٣.

المحدث النورى، حسين (الحاج)؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤٠٧.

المقرى الفيومى، أحمد بن محمد بن على؛ مصباح المنير فى غريب الشرح الكبير؛ قم: منشورات دارالهجرة، ١٤٠٥.

الموسوى الخوئى، السيد أبوالقاسم بن سيد على اكبر؛ معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة؛ قم: منشورات مدينة العلم، ١٤٠٣.

الموسوى العاملى، السيد محمد بن على؛ مدارك الأحكام فى شرح شرايع الإسلام؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٠.

الموسوى، السيد المرتضى أبوالقاسم على بن الحسين (علم الهدى)؛ الانتصار؛ قم: منشورات الشريف الرضى.

النجفى الخوانسارى، موسى بن محمد (الشيخ)؛ منية الطالب فى شرح المكاسب (تقريرات المحقق النائينى)؛ الطبعة الحجرية، طهران: المكتبة الحيدرية، ١٣٧٣.

النجفى، محمد حسن بن باقر (الشيخ)؛ جواهر الكلام فى شرح شرايع الإسلام؛ إعداد عدة من الفضلاء؛ الطبعة السادسة، طهران: دارالكتب الإسلامية، ١٣٩٨.

النراقى، المولى أحمد بن محمد مهدى بن أبى ذر؛ عوائد الأيام؛ قم: مكتب الإعلام الإسلامى، ١٣٧٥.

النراقى، أحمد بن محمد مهدى؛ مستند الشيعة فى أحكام الشريعة؛ الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٤١٨.

نهج البلاغه (من كلام مولانا أمير المؤمنين(ع))؛ محمد ابن الحسين الشريف الرضى؛

تحقيق صبحى صالح، قم: دار الهجرة، ١٣٩٥.

نهج البلاغه؛ تحقيق محمد عبده؛ سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية فى دمشق.
النووى الشافعى، أبو زكريا يحيى بن شرف؛ المجموع شرح المهدب؛ بيروت: دارالفكر.
الهدلى، نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد (المحقق الحلّى)؛ المسائل العزيرة
ضمن «الرسائل التسع»؛ قم: مكتبة آية الله المرعشى، ١٤١٣.
الهروى الخراسانى (الآخوند)؛ كفاية الاصول؛ قم: مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء
التراث، ١٤٠٩.

الهروى الخراسانى، محمد كاظم (الآخوند)؛ درر الفوائد فى الحاشية على الفرائد؛
طهران: مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الاسلامى، ١٤١٠.
اليوسفى، زين الدين أبو على الحسن بن أبى طالب ابن أبى المجد (الفاضل و المحقق
الآبى)؛ كشف الرموز فى شرح المختصر النافع؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى،
١٤٠٨.

فهرس مصادر المتن

- الإمام الخميني، روح الله؛ الاجتهاد والتقليد؛ مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام
الخميني (س)، الطبعة الأولى، جمادى الاول ١٤١٨.
- _____؛ الاستصحاب؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام
الخميني (س)، شوال ١٤١٧.
- _____؛ انوار الهداية في التعليقة على الكفاية؛ الطبعة الأولى، مطبعة مكتب
الإعلام الإسلامي، ذوالقعدة ١٤١٣.
- _____؛ بدايع الدرر في قاعدة نفى الضرر؛ الطبعة الثالث، مؤسسة تنظيم ونشر
آثار الامام الخميني (س)، شعبان ١٤١٥.
- _____؛ تحرير الوسيلة؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام
الخميني (س)، ربيع الأول ١٤٢١.
- _____؛ التعادل والتراجيح؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام
الخميني (س)، جمادى الأولى ١٤١٧.
- _____؛ الخلل في الصلوة؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام
الخميني (س)، جمادى الثاني ١٤٢٠.

_____؛ الرسائل؛ مؤسسة مطبوعاتى اسماعيليان، ربيع الاول ١٣٨٥ .

_____؛ كتاب البيع؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام
الخمينى (س)، صفر ١٤٢١.

_____؛ كتاب الطهارة؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام
الخمينى (س)، رمضان المبارك ١٤٢١.

_____؛ مكاسب المحرمة؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام
الخمينى (س)، ١٣٧٤ هـ . ش.

_____؛ مناهج الوصول الى علم الاصول؛ الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم و نشر
آثار الامام الخمينى (س)، شوال ١٤١٤.

السبحانى التبريزى، جعفر (الشيخ)؛ تهذيب الاصول (تقرير ابحاث الإمام الخمينى)؛
الطبعة الأولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، جمادى الثانية
١٤٢٣.

اللكرانى، محمد الفاضل (الشيخ)؛ كتاب الطهارة (تقريرات الإمام الخمينى)؛ الطبعة
الأولى، مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخمينى (س)، محرم الحرام ١٤٢٢.